ثلاث رسائل

١. قاعدة نفي الحرج

٢. [illegible]

٣. [illegible]

تأليف سماحة المرجع الديني آية الله العظمى
الشيخ محمد الفاضل اللنكراني دام ظله

تحقيق ونشر مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام

بسم الله الرحمن الرحیم

ثلاث رسائل: ١- قاعده نفی الحرج ٢- الفجر فی اللیالی القمره ٣ - عده المراه التی اخرج رحمها

کاتب:

محمد الفاضل اللنکرانی

نشرت فی الطباعة:

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

ثلاث رسائل: ۱- قاعده نفی‌الحرج ۲- الفجر فی‌اللیالی‌القمره ۳ - عده‌المراه‌التی اخرج رحمها

اشارهٔ

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.
عنوان و نام پدیدآور : ثلاث رسائل: ۱- قاعده نفی‌الحرج ۲- الفجر فی‌اللیالی‌القمره ۳ - عده‌المراه‌التی اخرج رحمها/ محمدفاضل اللنکرانی.
مشخصات نشر : قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۴۲۵ق= ۱۳۸۳.
مشخصات ظاهری : ۲۴۸ص.
شابک : ۲۰۰۰۰ ریال ۹۶۴-۷۷۰۹-۱۹-۶ :
وضعیت فهرست نویسی : برنسپاری
یادداشت : عربی.
یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
موضوع : فقه -- قواعد
رده بندی کنگره : BP۱۸۳/۵/ف۲ث۸ ۱۳۸۳
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی : ۳۰۸۵۸۱۲

تمهید

الکتاب الحاضر بین یدی القارئ الکریم یشتمل علی ثلاث رسائل: الرسالهٔ الأولی: رسالهٔ فی قاعدهٔ «لا حرج» ألقاها سماحهٔ آیهٔ اللّه العظمی الفاضل اللنکرانی دام ظلّه الوارف فی شهر رمضان المبارک من سنهٔ ۱۴۰۷ ه ق و حضر هذه المحاضرات عدّهٔ من الفضلاء و ترجمت من الفارسیهٔ إلی اللغهٔ العربیّهٔ، و قد نظّمها و رتّبها مع استخراج المدارک، سماحهٔ حجّهٔ الإسلام و المسلمین الشیخ مرتضی الواعظی دامت افاضاته و نحن نشکر جهوده فی هذا المجال. و تمتاز البحث عن القاعدهٔ فی هذه الرسالهٔ عن مشابهاتها بما فیها من البحث استطراداً لمسألهٔ الإمامهٔ حیث ألقی سماحهٔ الشیخ المرجع دام ظلّه أبحاثاً دقیقهٔ فی هذه المسألهٔ و استفاد فی البحث عن القرآن مع قطع النظر عن الروایات فی إثبات إمامهٔ أمیر المؤمنین و الأئمّهٔ المعصومین من ولده صلوات اللّه علیهم أجمعین، و الامتیاز الآخر کثرهٔ التتبع فی الأقوال المعتنی بها فی القاعدهٔ و الإشارهٔ إلیها، و کذلک تنقیح القاعدهٔ و دفع الإشکالات الواردهٔ علیها. الرسالهٔ الثانیهٔ: البحث حول مسألهٔ اللیالی المقمرهٔ و عدم تأخیر الفجر فی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶

هذه اللیالی عن سائرها، و المقرّر للمحاضرات المرتبطهٔ بهذه المسألهٔ حجّهٔ الاسلام و المسلمین الشیخ اکبر الخادمی الاصفهانی، فانه قد جدّ و اتعب نفسه فی تقریرها و اعدادها للطبع و نحن نشکر جهوده و نسأل اللّه تبارک و تعالی أن یوفقه أکثر مما مضی. الرسالهٔ الثالثهٔ: کتبه سماحهٔ آیهٔ اللّه العظمی الفاضل اللنکرانی دام ظلّه بقلمه الشریف فی کتاب الطلاق، و لمّا وصل فی بحث العدّهٔ إلی عدّهٔ من لا تحیض، بحث استطراداً حکم المرأهٔ التی أخرجت رحمها بالعملیّهٔ الجراحیّهٔ لبعض الأمراض، و بالتالی تصیر هذه العملیّهٔ سبباً لأن لا تحیض، و هذا البحث و إن طبعت ضمن کتاب الطلاق من کتاب تفصیل الشریعهٔ فی شرح تحریر الوسیلهٔ، لکن لمّا کان نفع

هذه المسألة عامّاً و مورداً للابتلاء قمنا بطبعه ضمن هذا الكتاب. نسأل من اللّه تعالى أن يحفظ الشيخ المرجع دام ظلّه و يديم فى عمره الشريف، و أن يستفيد المشتغلين بالعلوم الدينيّة من وجوده الشريف و من آرائه العلمية و أفكاره الفقهية و الاصولية و التفسيرية. و السلام. مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام محمد جواد الفاضل اللنكرانى

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷

قاعدة نفى الحرج

اشارة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹

قاعدة نفى الحرج قاعدة لا حرج تدرج عادة إلى جانب قاعدة لا ضرر و فى مستوى واحد تقريباً. و قد بحثت قاعدة لا ضرر فى الاصول بالتفصيل فى خاتمة مباحث الاشتغال، و قد بحثناها هناك أيضاً بالتفصيل، و مع أن قاعدة لا حرج لها مزاياها و خصوصيّاتها حيث تشتمل على جوانب غير موجودة فى قاعدة لا ضرر، إلّا أنها لم تبحث بشكل مفصّل لحدّ الآن، و نشير إلى إحدى هذه المزايا.

الفرق بين قاعدة «لا ضرر» و «لا حرج»

فى قاعدة لا ضرر هناك عدّة احتمالات متصوّرة، أحدها هو الاحتمال الذى بحثه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام- دام ظلّه العالى- و بحثناه أيضاً، و هو أنّ «لا» فى قاعدة لا ضرر هى «لا» الناهية، و إنّ هذا النهى هو نهى ولائى، و إذا صحّ ذلك فإنّ قاعدة لا ضرر لا تعتبر حكماً إلهيّاً و لو بالعنوان الثانوى. لكن مثل هذا الاحتمال غير موجود بالنسبة لقاعدة لا حرج، لأنّ قاعدة لا حرج- كما سنبحث أدلّتها إن شاء اللّه- تستمدّ جذورها من القرآن، و لها أساسها القرآنى، و لا يمكن أن

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰

نعتبرها حكماً ولائيّاً ضمن دائرة ولاية رسول اللّه بعنوان المتصدّى للأمر كما هو الحال فى قاعدة لا ضرر، فقاعدة لا حرج غير منظور فيها هذا اللحاظ، و هذه من أكبر الامتيازات التى تمتاز بها قاعدة لا حرج على قاعدة لا ضرر. حيث إنّ قاعدة لا ضرر يحتمل أن لا تكون لها أيّة علاقة بالفقه، و أمّا قاعدة لا حرج فإنّ مثل هذا الاحتمال غير متصوّر فيها، و من هنا فإنّ قاعدة لا حرج تكون ذات أولويّة بالنسبة لقاعدة لا ضرر. و مع الأخذ بنظر الاعتبار لهذه الخصوصيات نقول: إنّ أوّل من بحث قاعدة لا حرج هو المحقّق ملّا أحمد النراقى رضوان اللّه تعالى عليه فى كتابه «عوائد الأيّام» و هو من الكتب القيّمة و المفيدة، و قد بحثت هذه القاعدة هناك و لكن ليس بالتفصيل، و فى زماننا الحاضر فإنّ المرحوم آية اللّه البجنوردى قدس سره قد بحثها فى كتابه «القواعد الفقهية» الذى يقع فى سبعة مجلّدات تقريباً، و هو من الكتب القيّمة و النّفيسة جدّاً، خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار شخصية المؤلّف العلميّة حيث يعدّ من أكابر الفضلاء و المحقّقين، و قد كتب هذا الكتاب بقلم شيّق و أسلوب بليغ. و كلّ من كتب بعد المرحوم النراقى قدس سره فى هذا المجال، تحتم عليه أن يتطرق إلى هذه القاعدة. و فى بحثنا لهذه القاعدة، هناك عدّة جوانب يجب أنْ نتعرّض لها، منها سند هذه القاعدة، حيث رأينا أنّ من المناسب أنْ نلاحظ السند أوّلًا قبل كلّ شىء، و من ثمّ و بعد ذلك بيان معنى كلمة الحرج، و حدود هذه الكلمة، و هذا بحث لاحق يأتى تباعاً، ويتعيّن علينا فى أطار بحثنا هذا أن نتدارس معانى و دلالات المفردات و العبارات ضمن سياق الآيات و الروايات. و على ضوء ما تحمله هذه العبارات من دلالات و معانى نكون على أتمّ الاستعداد فى الدّخول فى البحث، إذن أوّل محطّة لا بدّ أن نتوقّف عندها فى قاعدة لا حرج هى مسألة مدرك هذه القاعدة.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱

المسألة الأولى: مدرک القاعدة و مستندها:

اشارة

لقد تمسّک العلماء بالأدلّة الأربعة لإثبات هذه القاعدة، و لکى نرى مدى صحّة هذا الادّعاء و مدى سقمه ینبغى لنا مناقشة الأدلّة واحداً بعد واحد، فلنبدأ من کتاب اللّه تبارک و تعالى. لقد طرحت هناک

عدّة آیات من القرآن الکریم

اشارة

کسند لقاعدة لا حرج:

الآیة الأولى: الواردة فى سورة الحج [ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ]

اشارة

حیث یقول اللّه عزّ و جلّ: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباکُمْ وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ هُوَ سَمّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ وَ فِی هذا لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ فَأَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ وَ اعْتَصِمُوا بِاللّهِ هُوَ مَوْلاکُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلى وَ نِعْمَ النَّصِیرُ «١». قد یتصوّر الإنسان لأوّل وهلة من قراءة الآیة الکریمة «وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» إنّ الخطاب لجمیع المکلّفین و لجمیع المسلمین، و هذا ما قد یستدلّ علیه من خلال مفردات الآیة الشّریفة. لذلک ذهب المفسّرون من أهل السّنة مثل صاحب «المنار» إلى هذا المعنى، و أنّ المراد من قوله: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً «٢» هم العرب، بالخصوص، و استدلّ بذیل الآیة حیث یقول: إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ «٣» حیث إنّ العرب کانوا على بُعدٍ من التذکیة و التعلیم و تلاوة الکتاب، فبملاحظة هذه النکتة ذکر إبراهیم و إسماعیل فى ذیل دعائهما: «إنّ اللّه هو العزیز الحکیم» أى قادر على أن یجعل العرب البعید من التعلیم و التربیة تحت تعلیم الرسول و تزکیته إیّاهم بالقدرة التوأم

---

(١). الحج: ٧٨.

(٢). البقرة: ١٢٨.

(٣). البقرة: ١٢٩.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٢

مع الحکمة. فالمستفاد من هذا الکلام- بملاحظة إرجاع الضمائر إلى العرب- أنّ المراد من «ذُرِّیَّتِنا» عموم العرب، و فیه أنّه لا ینتهى نسب جمیع طوائف العرب إلى ذرّیّة إبراهیم و إسماعیل، و یزید الإشکال بملاحظة ورود لفظة «مِنْ» الدالّة على التبعیض. أمّا قوله تعالى: مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ فالأب هنا إمّا إنّ یکون على الحقیقة، حیث أن العرب من ذرّیّة إبراهیم، أو بحملها على المجاز إذا قصد جمیع المسلمین، فیکون بمعنى المربّى و المعلّم کما یقول المعلّم لتلمیذه: یا بنىّ.

التّحقیق فى المراد من الآیة الکریمة

هنا نواجه عـدّة عقبات لا تساعد علیٰ الأخذ بالتفسیر المتقدّم، فإنّ ذیل الآیة الکریمة یرشدنا إلیٰ أنّ المخاطب فی الآیة الشـریفة لیس عامّة النّاس، و لا عامّة المکلّفین، لأنّ الآیة تقول: لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَـهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُـهَدٰاءَ عَلَی النّٰاسِ فیتّضح أنّ النّاس لیسوا هم المخـاطبین. هنـا توجـد ثلاثـة عنـاوین: أحـدها: هم المخاطبون فی عَلَیْکُمْ، و العنوان الآخر: هو رسول اللّه، و هناک عنوان ثالث: وهم النّاس فی قوله تعالی:....

شُهَدٰاءَ عَلَی النّاسِ. تقول الآیة: لِیَکُونَ الرَّسُولُ هذا هو العنوان الأوّل- شَـهِیداً عَلَیْکُمْ هو العنوان الثّانی و هم المخاطبون، و من ثمَّ تقول الآیـة وَ تَکُونُوا أی أنتم المخاطبین شُـهَدٰاءَ عَلَی النّٰاسِ. إذن النّـاس عنوان آخر غیر المخـاطبین و هو العنوان الثـالث. و هنـا یـأتی هـذا السّؤال: من هو المخاطب فی الآیة الکریمة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ؟ هل هم عامّة النّاس، أو أنّهم المخاطبون خاصّة،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳

لا- رسول اللّه صـلی الله علیه و آله و لا- النّـاس- و علی کلّ حال من هم هؤلاء؟ و ما هی دلالـة الآیـة؟. ثمّ إنّ الآیـة الکریمـة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الـدِّینِ مِنْ حَرَجٍ هـل تعنی: مـا جعـل علی المسـلمین من حرج؟ مـا جعـل علیٰ المکلّفین من حرج؟ أو مـا جعـل علیکم من حرج؟ و هناک نقطـة اخریٰ یمکن بحثها فیما بعـد، و هی أنّ الآیـة هل جاءت فی سـیاق التخصـیص، أم لا؟. فمع الأخـذ بنظر الاعتبار مفاد الآیة و مدلولها الأوّلی بلحاظ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ فالسؤال عن الأفراد الذین یشملهم ضمیر الآیة کم، و هذا بحث جیّد یطرح فی هذا المجال و لا بأس من التطرّق إلیه. و البحث الآخر الّذی نودّ التّطرق إلیه هنا هو أنّه بالإمکان تشـخیص المخاطبین فی هذه الآیة بضم آیة اخریٰ إلیها و بحثهما معاً، و یرتبط هذا البحث بقاعدة لا حرج من جهة، و من جهة اخریٰ فهو بحث تفسیری دقیق و ممتنع. و من جهة ثالثة یسلّط الأضواء علیٰ موضوع أساسی و أصیل فی باب الإمامة، و برأیی فإنّ هذا المدلول من کرامات و معجزات القرآن، و یتضح هذا المعنیٰ من خلال التدبّر فی القرآن الکریم، حیث یبیّن لنا ما هی ممیّزات الإمامة؟

و من هی الفرقة التی تترسخ فیها هذه الفکرة؟ و أیّ من الطّوائف تنادی بها؟

و مضافاً إلیٰ ذلک تحـدّد لنا میزة خاصّـة من میزات الإمامة، و هی مسألة علم الإمام بالغیب فی خصوص قوله تعالی: وَ تَکُونُوا شُـهَدٰاءَ عَلَی النّاسِ و سنوضح ذلک فیما بعد إن شاء اللّه.

من هم المخاطبون؟

و قـد رأیت من المناسب هنا أن لا نتجاوز بحثنا التّفسـیری هـذا، فهو یرتبط بقاعـدة لا حرج أیضاً، حیث إنّ الآیة تقول: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴

فهل أنّ الضـمیر کم یعود علیٰ کافّة المکلّفین، کافّة المسلمین؟ إذن لما ذا تقول الآیة وَ تَکُونُوا شُـهَدٰاءَ عَلَی النّاسِ؟ فالناس هنا خارج دائرة الخطـاب، فهنـا عنـوان آخر و مجموعـة اخریٰ لا- ینطبـق علیهـا عنـوان الرّسول و لا- عنوان النّـاس، و مشـخّصات الآیـة تعکس لنا مشـخّصات هـذه المجموعة. و الآن نلقی نظرة علیٰ هذه المشـخّصات، و من ثمّ نسـتعرض آیة اخریٰ ذات علاقة بهذا الموضوع، و من خلال هـاتین الآیتین سـنتوصّل إلیٰ نتائـج بـاهرة علیٰ مختلف الأصـعدة. أحـد خصـائص الآیـة الکریمـة هی قوله تعالی: هُوَ اجْتَبٰاکُمْ، فالاجتبـاء و الاصـطفاء بمعنیٰ الاختیـار و الانتخـاب، و مـا نلاحظه هو أنّ اللّه تبـارک و تعـالی اسـتعمل کلمتی «الاصـطفاء و الاجتباء» لخـواصّه و المقرّبیـن إلیـه، قـال تعـالی: إِنَّ اللّٰهَ اصْـطَفیٰ آدَمَ وَ نُوحـاً وَ آلَ إِبْرٰاهِیـمَ وَ آلَ عِمْرٰانَ عَلَی الْعٰالَمِینَ «۱» هنـا وردت مفردة الاصطفاء، و فی آیة اخریٰ وردت مفردة الاجتباء و هو قوله تعالی: یَجْتَبِی مِنْ رُسُلِهِ مَنْ یَشٰاءُ «۲». أی أنّ الرّسول بما أنّه رسول لیس له

صلاحيّة الاجتباء، فالاجتباء يعنى الاختيار علىٰ أساس خصائص و مميّزات محدودة تتوفّر لدىٰ بعض الأفراد، و قوله تعالى هُوَ اجْتَبٰاكُمْ إنّكم تتوفّرون علىٰ الخصوصيّة أو الميزة التى تجعلكم مجتبون من قبل اللّه تعالى. و السؤال هو: هل يمكن لنا أن نعمّم مفهوم هُوَ اجْتَبٰاكُمْ علىٰ عامّة النّاس أو المسلمين الحقيقيين، فنقول: إنّ المسلمين مجتبون من قبل اللّه و أنّهم مصطفون؟ و نلاحظ أن هناك ثمّة خصوصيّة و ميزة معيّنة ترافق هذا التعبير و هذه العبارة، فالآية فى بدايتها تقول «هُوَ اجْتَبٰاكُمْ» أى أنّ

---

(١). آل عمران: ٣٣.

(٢). آل عمران: ١٧٩.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٥

هؤلاء المخاطبين قد أحرزوا مقام الاجتباء أوّلًا، و من ثمّ تقول: مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرٰاهِيمَ.

هل كلمة (أَبِيكُمْ) مجاز، أم حقيقة؟

و المقصود من الأب هنا هو الأب الحقيقى، و ليس هناك ما يبرّر لنا صرف كلمة «الأب» عن معناها الحقيقى، فما لم توجد هناك قرينة على المجاز، لا بدّ من حمل كلمة الأب علىٰ معناها الواقعى. و هذه قرينة اخرىٰ علىٰ استبعاد أن يكون المراد فى ضمير «كم» كافّة المسلمين و الالتزام بأن لفظة: أَبِيكُمْ مجاز. إذن الآية الكريمة تقول: إنّ هؤلاء هم أبناء إبراهيم الحقيقيّون- ملّة إبراهيم- و إبراهيم الأب الحقيقى لهؤلاء، و هذه خصوصيّة تطرحها الآية الكريمة، و تعيننا علىٰ التعرّف علىٰ هؤلاء الأفراد. هُوَ سَمّٰاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هٰذٰا الضمير «هُوَ» يعود علىٰ اللّه، و «مِنْ قَبْلُ» يعنى فى الماضى، و «فِي هٰذٰا» يعنى فى القرآن، أى فى الكتب السابقة و فى القرآن أيضاً اللّه سبحانه و تعالى هو الذى أطلق عليكم اسم المسلمين. و من ثمّ تخلص الآية إلىٰ أخذ النتيجة من هذا القول، لتبيّن الهدف من جميع هذه الخصائص، و هو لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ. اللام هنا لام الغاية وَ تَكُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَى النّٰاسِ أى علىٰ غير المسلمين من اليهود و النصارى، فهو المقصود هو أنّكم أيّها المسلمون تكونون شهداء علىٰ اليهود و النصارى، أم أنَّ المراد هم أنتم الصنف الخاص، الجماعة الخاصّة، و الامّة الخاصّة كونوا شهداء علىٰ الآخرين؟ و سنتطرق فيما بعد إلىٰ معنىٰ هذا القول. و ظاهر الكلام هو ما قلناه، فليس المقصود من الناس هم اليهود و النصارى، و أما ما يبدو بالنظرة البدوية من أنّ اللّه سبحانه و تعالى هو الذى سماكم بالمسلمين،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١۶

لتكونوا أنتم- أيّها المسلمون- شُهَدٰاءَ عَلَى النّٰاسِ، بهذا المعنىٰ لا بدّ أن يكون الناس من غير المسلمين، و يجب أن ندخل اليهود ضمن الناس، فى حين أنّ ظاهر الآية يرشدنا إلىٰ معنىٰ آخر، فالناس هنا هم المسلمون أنفسهم، إذن الجملة سَمّٰاكُمُ الْمُسْلِمِينَ هو عنوان خاص و مرتبط بجماعة خاصّة. و هذه الجماعة الخاصّة لها عدّة خصائص يمكن أنّ نستفيدها من الآية الكريمة. أحد هذه الخصائص التى غفلنا عنها فى البداية، هو نفس هذا الخطاب- وَ جٰاهِدُوا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهٰادِهِ أى أنّكم مكلّفون بطىّ جميع مراحل المجاهدة، لما ذا؟ لأنّ اللّه هو الذى اختاركم، أنتم لستم أفراداً عاديين تريدون أن تقوموا بتكاليفكم بين الناس العاديين. و نفس الخطاب هذا لا يمكن أن يكون موجّهاً إلى كافّة الناس «وَ جٰاهِدُوا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهٰادِهِ» بتعليل «هُوَ اجْتَبٰاكُمْ»، أى لا يصحّ القول أن اللّه سبحانه و تعالى لمّا اجتباكم و اختاركم، القىٰ علىٰ عاتقكم مسئوليّة أكبر و أثقل، و هل أنّ هذا التعبير يتناسب مع عامّة الناس؟ و هل هذا التكليف يمكن أن يتوجّه إلىٰ النّاس كافّة؟ الآية بنفسها تدلّنا علىٰ أنّ المسألة ليست بهذا الشكل، و المخاطب و المكلّف المسمّىٰ بالمسلمين و أبناء إبراهيم هم أفراد خاصّ من المسلمين، فهم من جهة لا ينطبق عليهم عنوان الرسول، و من جهة اخرىٰ ليسوا من الناس العاديين، و

هذا ما یدلّنا أنّهم یحملون عنواناً خاصّاً بین الرسول و بین الناس، و مسئولیّتهم أکبر و أصعب بکثیر من مسئولیّة عامّة النّاس. هذه الآیة لوحدها و من دون أن ندعمها بآیة اخری أو بروایة صحیحة وردت فی تفسیر هذه الآیة- و سنتعرّض إلیها لتأیید ما قلناه فیما بعد- تشیر إلی أن هناک عنواناً آخر یتوفّر علی جمیع هذه الخصائص. و الآن نتطرّق إلی آیة اخری تساعد فی فهم الآیة سَمّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٧

وَ فِی هذا... و کما قلت فإن بحثنا معنیّ تفسیری و یرتبط أیضاً بمسألة الإمامة و بعلم الإمام، و من جانب آخر له علاقة بقاعدة لا حرج الّتی هی محل بحثنا بالأساس، و بما أنّ هذه الآیة الکریمة بالذات هی من أهمّ الآیات التی یستدلّ بها علی قاعدة لا حرج- فلذلک یجب أنْ تدرس و تناقش بدقّة...

[آیة أخری تساعد فی فهم هذه الآیة و هی قوله تعالی وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْرَاهِیمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ]

اشارة

الآیة الثانیة: یقول اللّه تعالی: وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْراهِیمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ إِسْماعِیلُ «١» بناءً علی الشواهد التأریخیة فإنّ إبراهیم علیه السلام هو الذی بنی الکعبة و ساعده فی ذلک إسماعیل علیه السلام و خلال عملیة البناء یرفعان أیدیهما و یدعوان اللّه بعدّة دعوات: رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ. و من هنا یتّضح لنا إنّهما إنّما قاما بهذا العمل بأمر من اللّه تعالی، و تزامناً مع امتثالهما لأمر اللّه رفعا أیدیهما بالدعاء بأن یتقبّل منهما ذلک. الدعاء الثّانی الذی دعوا به هو: رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ «٢» هذا الدعاء یحتاج إلی وقفة و تأمّل، و استعراض الظروف التی کانت تحیط بالنبی إبراهیم علیه السلام عند دعائه بهذا الدعاء، ففی ذلک الوقت کان إبراهیم علیه السلام یمتاز بمقام النّبوة و بمقام الإمامة أیضاً نظراً لمقتضی الآیة الکریمة: وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً «٣»، و بحسب الرّوایات و القرائن فإنّ أهمّ الکلمات التی ابتلی اللّه بها إبراهیم علیه السلام هو ذبح إسماعیل علیه السلام و تقدیمه قرباناً، و فی الحقیقة فإنّ ذبح إسماعیل من الابتلاءات التی لم یسبق لها مثیل، کما أنّها لا مثیل لها فی اللاحق أیضاً،

---

(١). البقرة: ١٢٧.

(٢). البقرة: ١٢٨.

(٣). البقرة: ١٢۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٨

حیث یتلقّی أب و نبیّ أمراً من اللّه تبارک و تعالی أن یذبح ابنه بیده، ذلک الابن الذی رزقه اللّه إیّاه فی أواخر عمره. و الآن لننظر إلی إسماعیل فی غضون تلک الحادثة حیث یعمل مساعداً لإبراهیم فی بناء الکعبة، فیحتمل أن یکون عمر إسماعیل فی ذلک الوقت خمس و عشرین سنة إلی ثلاثین سنة، و بالطبع فإنّ إبراهیم علیه السلام فی ذلک الوقت کان حائزاً لمقام النبوّة، و باعتقادی أنّه کان حائزاً علی مقام الإمامة أیضاً، و مع ذلک نراه یقول داعیاً: رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ، و هذا تحصیل حاصل بالنسبة لإبراهیم، و مع ذلک نجده علیه السلام یطلب شیئاً محصّلًا، أو أنّه یطلب دیمومة ما کان حاصلًا، و هذا یشبه ما نقول نحن فی الصلاة: اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ. و یشبه الطریقة التی نوجّه بها هذا الدعاء لأنفسنا و نفسّره. فهنا نبحث فی الآیة الکریمة: وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ فظاهر الآیة أن المقام الذی کان الأب و الابن یدعوان اللّه سبحانه تعالی للوصول إلیه، مقام رفیع جدّاً، تتوفّر فیه جهتان و خصیصتان: أحدهما: فی قوله- مسلمین- أی التسلیم المطلق بدون أیّ قید مهما صغر، و بدون أیّ تعلیق و لو مختصر. الثانیة: إنّ الجهة التی نسلّم إلیها هی

مُسْلِمَیْنِ لَکَ، و هـذا مقام رفیع جـدّاً، و هو المقام الـذی یکون فیه الإنسان أمام اللّه تعالی فی حالـهٔ من التسـلیم المحض، لا فی مقام العمل فقط، و إنّما فی مقام الاعتقاد، و فی مقام الفکر. لأنّنا قـد نری مسـلماً یعیش حالهٔ التسـلیم فی مقام العمل، لکنّه فی مقام الاعتقاد قد یحمل بعض الأفکار غیر السـلیمهٔ، فقد یذهب هذا الشـخص إلیٰ مکّهٔ و هو یعیش حالهٔ التسـلیم و الامتثال، و لکن قد تخطر فی باله بعض الأفکار من قبیل أن یقول لنفسه: أ لیس من الأفضل أن تبنیٰ هذه الکعبهٔ علیٰ سفوح الجبال الخضراء ذات الحدائق،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹

لیرتوی الإنسـان من المـاء البـارد هنـاک؟ و هـذا اللون من الخواطر و التفکیر معنـاه أنّ هـذا الشـخص لیس لـدیه تسـلیم قلبیّ خالص، فالتسـلیم القلبیّ الخالص یعنی أن لا یخطر فی باله شـیء من هـذا القبیل قیـد أنملـهٔ. و بعبارهٔ اخریٰ: إنّنا فی البحوث العلمیّهٔ قد تواجهنا ثمّـهٔ إشـکالات نحـاول أن نردّ علیها، أمّا التسـلیم الخالص فمعناه أن لا یوجـد هناک أیّ إشـکال، و هـذا یکشف عن اعتقاد راسـخ، و إیمان و یقین فی مسـتویٰ عالٍ جداً، بحیث لا یرقیٰ إلیه أیّ إشکال، فلا إشکال فی البین کی یستتبع تبریر. مثل هذا الإنسان ذو الأیمان الصـلب لا یرد علیه مثل هذا الإشـکال لیبرّره بعد ذلک بأنَّ اللّه أعلم بما یصلح، و أنّه أحاط بکل شیء علماً، و الأجوبهٔ من هذا القبیل تجاه الواردات القلبیهٔ لا تمثّل حالهٔ التسـلیم المطلق، فالتسـلیم المطلق أعلیٰ و أرفع مقاماً و رتبهً بکثیر، و یتمثّل بالانقیاد التامّ للّه تبارک و تعالی فی جمیع المجالات. فعلیٰ سبیل المثال فإن کلام سیدنا آدم علیه السلام بحسب الظاهر دون مستویٰ التسلیم المطلق، حیث طرأ علیٰ ذهنه هذا الإشـکال و هو: لما ذا نهانی اللّه عن الأکل من هذه الشـجرهٔ؟ و لو لم یخطر هذا التساؤل علیٰ باله لما استطاع الشـیطان بوسوسـته أن یغیّر شـیئاً من الأـمر، و مع التسـلیم المطلق لا یبقی أیّ مجال لخطور مثل هـذه الأفکار فی مخیّلـهٔ الإنسان. و هنا نقول: إنّ الـدعویٰ المطروحهٔ للبحث هی قوله تعالی: وَ اجْعَلْنٰا مُسْلِمَیْنِ لَکَ، لقد دعا إبراهیم بهذا الدعاء فی أواخر عمره و فی حال بنائه للکعبهٔ رمزاً لتوحیـده و مرکزه حتّیٰ تقوم القیامـهٔ، و من ثمّ یکمل دعاءه بقوله: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنٰا أُمَّهً مُسْلِمَهً لَکَ و لنا وقفـهٔ طویلـهٔ مع هـذه الآیـهٔ، حیث نری إبراهیم و إسماعیل علیه السلام و فی ظلّ تلک الظروف الحسّاسهٔ دعوا اللّه سبحانه و تعالی أن یجعل من ذریّتهما- أی من

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰

ذریّـهٔ الابن و التی تنتهی بالتالی إلیٰ الأب- امّهٔ مسـلمهٔ، فجمع بین ذریّـهٔ الأب و ذریّـهٔ الابن بضـمیر الجمع للمتکلم «نا»، و هـذا الدعاء علیٰ وزان قوله تعالی:

وَ اجْعَلْنٰا مُسْلِمَیْنِ لَکَ لقد أراد إبراهیم و إسـماعیل علیهما السـلام لذریّتهما من إسماعیل علیه السلام أن تکون لدیها حالهٔ التسلیم أُمَّهً مُسْلِمَهً لَکَ، کما أرادا ذلک لأنفسـهما من قبل وَ اجْعَلْنٰا مُسْلِمَیْنِ لَکَ. إذن، تبیّن لنا أنّ أحـد أدعیهٔ إبراهیم علیه السـلام هو أن تکون هناک امّـهٔ من ذریّهٔ إبراهیم عن طریق إسـماعیل مسلمهٔ للّه، و یبدو أنّ اللّه تعالی عند ما نقل هذا الدعاء عن لسان إبراهیم و إسـماعیل علیهما السـلام، و سکت قد استجاب لهذه الأدعیهٔ بقرینهٔ الآیهٔ الکریمهٔ: وَ إِذِ ابْتَلیٰ إِبْرٰاهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِمٰاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قٰالَ إِنِّی جٰاعِلُکَ لِلنّٰاسِ إِمٰاماً، و هنا قال: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی فأجاب اللّه علیٰ الفور لٰا یَنٰالُ عَهْدِی الظّٰالِمِینَ. أی:

لا تتصوّر یا إبراهیم أنّ الأمر سیکون إلیٰ جمیع ذرّیتک، و أعلم أنّ الظالم لا ینال مقام العهـد و الإمامهٔ، فمقام الإمامهٔ و مقام الظالم لا یلتقیان أبداً، هنا بیّن اللّه سبحانه و تعالی المسألهٔ إلیٰ إبراهیم و أجابه بسرعهٔ، لکنّه بعد أن ینقل دعاء إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام و یسـکت عن بیان النتیجهٔ و الجواب، فإنّ هذا السکوت یعنی أنّ هذا الدعاء مقبول: رَبَّنٰا وَ اجْعَلْنٰا مُسْلِمَیْنِ لَکَ مقبول: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنٰا أُمَّهً مُسْلِمَهً لَکَ أیضاً مقبول. فما نلاحظه هو أنّ إبراهیم علیه السـلام بعد أن استجیبت دعوته بأن یکون هو و إسـماعیل مسلمین، دعا بأن تکون هناک امّهٔ میزتها و خصوصیّتها أنّها مُسْلِمَهً لَکَ.

المراد بالظلم فی المفهوم القرآنی

و کیف کـان، فـإنّ الآـیتین تشترکـان نوعـاً فی هـذه المسألـهٔ، و هی أنّ إبراهیم فی دعائه کان یطمع أن تصیر الإمامـهٔ و القیادهٔ- قیادهٔ

المجتمع مثلًا- إلی ذریّته، و تتمثّل

فیهم کما اختصّها اللّه سبحانه و تعالی به و تلطّف بها علیه حیث نصبه بقوله تعالی:
جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً، و لکن فی تلک الآیـة فإنّ القضـیّة طرحت بصـیغة السؤال، حیث سأل إبراهیم علیه السـلام ربّه: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی أی هل للبعض من ذرّیتی نصیباً فی الإمامة و القیادة قیادة الإمامة، فجاء الردُّ من قبل اللّه سبحانه و تعالی، و هو قوله:
لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ. و یبـدو لنا إذا قارنّا بین هـذه الآیة و تلک- خاصّة بعد الأخذ بنظر الاعتبار- ما أشـرنا إلیه من أنّ الآیات: وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْراهِیمُ الْقَواعِدَ مِنَ الْبَیْتِ... تحکی عن الظروف التی انطلق الـدعاء فی أجوائهـا. حیث تصوّر لنـا الآیـة أنّ إسـماعیل کان شابّاً ذا نظارة و ممتلئاً بالطاقـة و الحرکـة، و بإمکانه مساعدة إبراهیم فی بنائه للبیت الحرام، و بناءً علی أنّ هذه الآیة جاءت بعد الآیة التی یقول فیها تعالی: قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی، فعمر إبراهیم علیه السلام یدلّنا علی أنّ هذه الآیات فی تسلسلها الزمنی تأتی متأخّرة عن تلک الآیة- و الآن إذا قرنّا بین الآیتین، نری أنّه فی الآیة الأولی یسأل إبراهیم ربّه قائلًا: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی فیردّ علیه تعالی: لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ. فی الحقیقـة هنا حصل إبراهیم علی معیار أو ملاک معیّن حیث فهم أنّ المرشّـح لأمر الإمامة بالجعل الإلهی و العطاء الإلهی یجب أن لا یمت إلی الظلم بأیّة صلة.
و استناداً إلی الرّوایات، و کذلک بحکم التناسب أو السنخیة الموجودة بین الحکم و الموضوع فإنّ عدم التلبّس بالظلم هو شرط لیس فقـط عنـد التصـدّی لأـمر الإمامـة، بل یجب أن یکون الإمام غیر متلبّس بالظلم فی الماضـی أیضاً، أی أن یکون بعیـداً عن الظلم طوال عمره. و المقصود من الظلم هنا لیس المعنی المتـداول بیننا و فی اسـتعمالاتنا العرفیّة. و الظلم له معنی خاص، و فهم العامّة للظلم هو أن یسرق شخص مال شخص آخر، أو أن یضرب إنسان إنساناً آخر بلا أی مبرّر،

فنحن نعبّر عن هـذه المصـادیق بالظلم. أمّا القرآن فإنّه یعـدّ أیّ عملیـة تمرد، أو أیّ عصـیان أو مخالفـة تجاه اللّه تبارک و تعالی ظلماً. بـدءاً بالشـرک و حتّی المعاصـی و المخالفات المتعارف علیها. یقول القرآن الکریم فی الشـرک: إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیمٌ «١» فی حین نحن لاـ نعتبر الشـرک ظلمـاً، و لکنّ القرآن لاـ یعـدّ الشـرک ظلمـاً فحسب، بـل إنّه ظلم عظیم. و إلی جـانب ذلک نلاحظ أنّ القرآن الکریم فی حدیثه عن المعاصـی و الذنوب یعبر بقوله: الَّذِینَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ «٢»، و من هنا فإنّ ظلم النفس یدخل فی إطار معصـیة اللّه تبارک و تعالی و مخالفـة أوامره و نواهیه و لا یمکن تصور أیّ معنی آخر للمفهوم الذی طرحه القرآن الکریم، ألا و هو مفهوم الظالم لنفسـه. فـالظلم من وجهـة نظر القرآن الکریم و الأنبیـاء علیهم السـلام له معنی أوسـع و أشـمل من المعنی الـذی نتصـوّره نحن، و فهم الأنبیاء للظلم یختلف عما نعبّر عنه بالظلم.

شرط العصمة فی الإمام

هنا تکوَّن لدی إبراهیم الملاک و المعیار فی مسألة الإمامة، و عرف أنّ الذی یتولّی منه الإمامة و الذی تجعل له الإمامة و تختص به لا بـدّ و أن یکون طوال عمره نزیهاً عن الظلم، و لا یمت للظلم بأیّ صـلة، و بالطبع فإن من تتوفّر فیه هذه الشخصـیّة و یتجسّد هذه المعنی فی شخصـیّته لا بـدّ و أن یکون أحـد مصادیق قوله تعالی: مُسْلِمَةً لَکَ. إذن الشخصـیّة التی هی دائماً و أبـداً فی مقام التسـلیم إلی اللّه تعالی، و لا تخرج عن دائرة التسلیم فی أیّ وقت من الأوقات هذه الشّخصیة هی التی بمقدورها الارتباط

---

(١). لقمان: ١٣.

(٢). النساء: ۶۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٣

بالإمامة و أن تكون من سنخ الإمامة، و من هنا يتّضح لنا السبب الذى دفع بإبراهيم أن يدعو بهذا الدعاء وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ، لأنّ اللّه قد قال بأنّه لا يَنالُ عَهْدِی الظّالِمِينَ، و اقصى الظالم- و لو ارتكب الظلم لحظة واحدة، أو فى جانب، أو بُعدٍ واحد- عن مسار الإمامة، بناءً على الملاک و الضابطة راح إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام يدعوان اللّه سبحانه و تعالى أن يجعل من ذرّيتهما امّة مسلمة له، أی أن تكون ذرّيتهما بمستوى الإمامة و لها صلاحيّة الإمامة. و هنا نقطة لا بدَّ من الإشارة إليها، و هی أنّ قوله تعالى: لا يَنالُ عَهْدِی الظّالِمِينَ تقابل تماماً ما جاء على لسان إبراهيم عليه السلام فی دعائه أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ، إذن فی الحقيقة دعاء إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام و ما طلباه من اللّه عزّ و جلّ كان بناءً على تلک الضابطة، و ذلک الملاک الذی حدّده اللّه سبحانه و تعالى لإبراهيم فی الإمامة.

فلم يسأل إبراهيم عليه السلام اللّه تعالى: هل سيحصل أحد من ذرّيتی على منصب الإمامة؟

و إنّما عرض المسألة هذه بصيغة الدعاء. فدعا اللّه أن يجعل من ذرّيته من يتوفّر فيه شرط الإمامة و الملاک المعتبر فيها. سؤالٌ: و هنا قد يتبادر هذا السّؤال إلى الأذهان، و هو أنّ إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام فی دعائهما وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لَکَ و فی قولهما و تَقَبَّلْ مِنّا و أَرِنا مَناسِكَنا فی جميع هذه الموارد الدعاء يختصّ بهما، و يعود عليهما بالذات، و لكن فی دعائهما وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ هنا الطلب لا يخصّهما، فما علاقة فحوى الدعاء بإبراهيم و إسماعيل عليهما السلام؟ الجواب: الإجابة عن هذا السّؤال لها علاقة بموضوع الإمامة، فعند ما وجد إبراهيم عليه السلام نفسه تتوفّر فيه شروط الإمامة، أحبَّ بوازع من رغبته فی هداية المجتمع و إرشاد البشريّة عبر مراحلها التاريخية حتّى قيام الساعة، أن يحتفظ بمنصب الإمامة السامی فی ذرّيته، أیّ أن يتصدّى جماعة من ذريّة إبراهيم

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٤

فی المستقبل منصب الإمامة و قيادة المجتمع من بعده. و إلّا لو أردنا تجاوز هذه النقطة إلى مسألة إمامة هذه الامّة المسلمة، تبقى هناک علامة استفهام كبيرة، فما معنى أن يدعو إبراهيم و إسماعيل بهذا الدعاء، و يطلبان من اللّه عزّ و جلّ هذا الطلب؟ و ما ذا يعنی أنّنا ندعو اللّه تعالى أن يجعل فی أبنائنا و أحفادنا أفراداً صالحين و متديّنين؟ و لما ذا لا ندعو بالخير لجميع أبناءنا؟ و لما ذا لم يدعُ إبراهيم لجميع ذرّيته؟ إذن، من هنا نتوصّل إلى هذه الحقيقة و فی قوله وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا، يعنی أنّ الأمر ليس أمراً عامّاً، و لا يمكن أن يشمل جميع أفراد الذريّة، و لا يمكن لجميع الذريّة أن تشترک فی هذا الأمر، إذ أنّ الذرية بأجمعها لا يمكن أن تتوفّر فيها مواصفات و شروط الإمامة، فالإمامة أمر خاصّ و محدود بعدّة قليلة ممّن يمكنهم أن يتصدّوا لهذا الأمر، و لذلک جاءت مِنْ الذی مفاده التبعيض. و كذلک فی الآية الاخرى التی أجاب فيها اللّه سبحانه و تعالى على سؤالِ إبراهيم بقوله: لا يَنالُ عَهْدِی الظّالِمِينَ، فهناک أيضاً طرحت المسألة مشتملة على «من» وَ مِنْ ذُرِّيَّتِی. و هذا يدلّ على أنّ المسألة مسألة خاصّة، و ليست عامّة، و إلّا لكان الدعاء عامّاً، و هذا ما يوافق مقتضى طبع الإنسان الذی إذا أراد أن يدعو، فإنّه يدعو للجميع. و بناءً على ذلک، كان المفروض أن يكون الدعاء بهذه الصورة «الهی اصلح جميع ابنائنا القريبين و البعيدين و اجعلهم من المتّقين و المتديّنين»، و أمّا قوله: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا، فالظاهر أنّه يستتبع هدفاً خاصّاً، و هذا الهدف الخاصّ هو مسألة الإمامة ليس إلّا، و التی تتناسب مع قوله مُسْلِمَةً لَکَ، و لها علاقة أيضاً بقوله تعالى: لا يَنالُ عَهْدِی الظّالِمِينَ. مضافاً إلى وجود شواهد اخرى فی الآية التالية تؤيّد هذا المعنى، و هو أنَّ إبراهيم عليه السلام كان ينظر فی هذه الآية إلى جماعة خاصّة من ذرّيته، و ليس المقصود من

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٥

دعاء إبراهيم و إسماعيل عليه السلام بحق هؤلاء أن يكونوا اناساً مؤمنين و متديّنين، إذن الهدف أكبر و أهمّ، و هو مسألة الإمامة، فمسألة الإمامة ليست مسألة عامّة يمكن لأیّ شخص أن يتّصف بها، و برأيی أنّ الآية الكريمة رائعة فی تعبيرها فما الذی أراد إبراهيم و إسماعيل أن يقولا فی هذا الدعاء؟ و يبدو جليّاً من خلال الشواهد و القرائن أنّ إبراهيم عليه السلام كان يقصد فی دعائه جماعة من

بنی هاشم، نسمّیهم بعترة الرسول صلی الله علیه و آله، فإبراهیم فی حال بنائه الکعبة و إحداث عمارة الایمان و تأسیس مرکز التوحید، یدعو لإمامة هؤلاء، و لعلّ السّنخیة بین الاثنین [بین الکعبة و الإمامة] أنّ إمامة هؤلاء لها علاقة ببقاء و دیمومة مرکز و رمز التوحید، و لها الدور الأساسی فی حفظ الکعبة و بیت اللّه... إنّ إمامة هؤلاء تعطی للناس المعنی الصحیح للحجّ و المناسک، کما أنّ إمامة هؤلاء لها علاقة وثیقة بالکعبة. إذن یجب أن نلاحظ ظرف الدعاء، لما ذا صدر هذا الدعاء عن إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام عند بنائها للکعبة؟ فقد کان بامکانهما أن یدعوا بهذا الدعاء فی وقت آخر، أمّا فی ذلک الوقت بالخصوص و فی تلک الظروف الخاصّة، فإنّ مثل هذا الدعاء یشعرنا أنّ هناک ارتباطاً تامّاً و صلةً وثیقة بین إمامة هذه الامّة المسلمة له أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ، و بین الکعبة مرکز التوحید و رمزه، و أنّ الإمامة هی التی بمقدورها أن تحقّق هدف التوحید بکلّ ما تعنیه هذه الکلمة من معنی و تنجّز الهدف من بناء الکعبة، و قد شاهدنا عن کثب فداحة الخطب، الخطب فی المسارات البعیدة عن مسار الإمامة و الأئمّة علیهم السلام.

المراد من الأب و الذّریة

و بعد أن تقول الآیة: وَ أَرِنا مَناسِکَنا وَ تُبْ عَلَیْنا إِنَّکَ أَنْتَ التَّوّابُ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۶

الرَّحِیمُ «۱» نلاحظ أن الدعاء یستمر: رَبَّنا وَ ابْعَثْ فِیهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِکَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ یُزَکِّیهِمْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ «۲» هنا و بعد أن دعوا اللّه وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَکَ طلبا من ربّ العزّة أن یبعث فی هذه الامّة المسلمة، رسولًا یکون منهم، و هناک تأکید من قبل إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام علی کلمتی: مِنْ ذُرِّیَّتِی، و الآیة التی قرأناها سابقاً و التی سنعود إلیها فیما بعد بلحاظ حدیثنا عن قاعدة لا حرج یقول فیها تعالی: مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ. إذن، فهل من الصحیح أن نغضّ الطرف عن کلّ هذه الشواهد، و نقول بأنّ الأب هنا یعنی الأب الروحی، و أنّ الذریّة هم الأتباع؟ کما فی قول المعلّم لتلمیذه:

یا بنیّ، هذا الکلام لا یتناسب مع القرآن الکریم، و هذا الکلام قد نجد له ما یبرّره إذا کنّا غیر محتفظین علی المعنی الحقیقی للقرآن، أمّا عند ما یرد فی الآیة السابقة قوله:

مِلَّةَ أَبِیکُمْ و فی هذه الآیة قوله: مِنْ ذُرِّیَّتِنا و الآیة التی تتحدّث عن الإمامة و التی وردت فیها عبارة: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی، فهل یصحّ الإعراض عن کلّ هذه الدلائل؟ إنّنا إذا استطعنا أن نحتفظ بالمعنی الحقیقی لهذه المفردات و أن نهتدی إلی مغزاها خلال المعنی الحقیقی لها سنتوصل بالتالی إلی الهدف الأساسی الذی یرده القرآن الکریم، بقطع النظر عن الروایات الواردة فی تفسیر هذه الآیات، و إلّا فمع الاستعانة بالروایات فی هذا الباب- و التی سأذکر بعضها فیما بعد إن شاء اللّه- مضافاً إلی الروایات فی المسألة الاخری لا یبقی هناک أدنی شکّ أو تردید فی المراد من الآیات. و لکن ما ارید قوله أنّه حتی لو لم تکن هناک هذه الروایات، و لو کنّا نحن و ظاهر القرآن، نحن و النصّ، نحن و القرآن الذی یقول عنه العلّامة الطباطبائی قدس سره:

---

(۱). البقرة: ۱۲۷- ۱۲۸.

(۲). البقرة: ۱۲۷- ۱۲۸.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۷

إن القرآن الذی فیه بیان کلّ شیء لا بدَّ و أن یبیّن بعضه بعضاً «۱». أی من خلال التمعّن فی الآیات مجتمعه، و من خلال التوفیق و الملائمة فیما بینها، یتّضح لنا المعنی بصورة کاملة. فإبراهیم علیه السلام یقول: إنّ الرسول منهم، و أنّهم من ذریة إبراهیم و إسماعیل، یعنی إنّ الرسول صلی الله علیه و آله من ذریّة إبراهیم و إسماعیل، و الامّة کذلک من ذریّة إبراهیم و إسماعیل. أی: ابعث فیهم رسولًا بینهم ممّن یتّصف بمقام الإمامة، و اعطه میزة اخری و هی میزة الرسالة و النّبوة، فمیزة النّبوة تختص بأحدهم، و أمّا میزة الإمامة فتتعلّق

بهم جميعاً، فالرسول الأكرم محمّد صلى الله عليه و آله بالإضافة إلى اختصاصه بمنصب الرسالة فإنّه يختصّ أيضاً بالإمامة، فالرسول صلى الله عليه و آله تتوفّر لديه كلتا الجهتين:

الإمامة و الرسالة وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ، و ضمير الجمع للغائب [هم] يدل على قوله وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا بقرينة الآية السابقة. هنا يعترضنا السّؤال التالى: ما هو الدّور الذى يؤدّيه الرسول فى هذه الامّة المسلمة؟ الجواب: أنّ دور الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله هو دور المعلّم و المربّى و المزكّى، و هؤلاء تلامذة الرسول صلى الله عليه و آله يَتْلُوا عَلَيْهِمْ على الامّة المسلمة آياتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

حلّ التعارض الظاهرى بين الآيات

هنا قد يثبّ إلى الأذهان هذا السؤال و هو: أنّ التعبير بقوله: يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ قد ورد بنفسه و من دون تغيير فى آية اخرى مطلعها قوله تعالى: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ

---

(۱). الميزان ۳: ۳۶.

يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمْ... «۱»، أ ليس المراد بالمؤمنين هنا جميع المؤمنين؟ و قوله تعالى: إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ فقد كرّر الشطر الثّانى منه فى الآية لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ... فى حين أنّ الآية الثانية تفيد العموم، و لا تختصّ بالأئمّة عليهم السلام قطعاً. و يمكننا أن نجيب على هذا الإشكال بتقديم إشارة و مقدّمة و هى أنّ الآية الثانية [لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ] تنتهى بقوله تعالى: وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ، أمّا فى الآية التى نحن بصددها [إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا...] انتهت بقوله يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ و لم تختم بما اختتمت الآية السابقة. و هذا ما يوصلنا إلى الجواب و هو: إنّنا نلاحظ أنّ الدروس التى نتلقّاها و المسائل العلميّة التى نبحثها تنطوى على مراحل، فالذى يدرس كتاب المعالم يدرس الاصول، و الذى يدرس الرسائل هو أيضاً يدرس الاصول، و الكفاية أيضاً هى من علم الاصول، و كذا الحال بالنسبة للذى يدرس الاصول الخارج مدّة عشرين سنة، فهو أيضاً يدرس الاصول، و لكن دروس الاصول هذه تختلف فيما بينها اختلافاً شاسعاً، فلا نستطيع أن نقارن بين هذه الدروس من حيث المرحلة و الرتبة. و من هنا نقول: إنّ كون الرسول معلّماً و كونه مزكّياً و مربّياً يختلف باختلاف التلاميذ، ففى الآية: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ... عند ما نلاحظ تتمّتها و هى قوله تعالى: وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ تتّضح لدينا نقطة مهمّة جدّاً، و هى أنّ تزكية و تعليم الرسول لهؤلاء، إنّما كانت لإخراجهم من الظلالة التى تحيط بهم من جوانب مختلفة، فالهدف من تربية و تزكية و تعليم الرسول هو إنقاذ هؤلاء

---

(۱). آل عمران: ۱۶۴.

من الجهل الذى يعيشوه، و إنقاذهم من العشوائية التى يتخبّطون فيها، سواء على الصعيد الفكرى، أو على الصعيد السلوكى و العملى، و هذا ما يتمثّل بالشرك و السلوك اللاإنسانى و المنحرف الذى كان يمارسه هؤلاء، إذن تعليم الرسول و تربيته و تزكيته فى هذه الآية تشمل الجميع بقرينة قوله تعالى: وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ. و لكن نفس هذا المربّى و المعلّم عند ما يكون تلاميذه على حدّ تعبير الآية الكريمة أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ فإنّ دروس التّربية و التعليم تكون فى قمّة مدارج التعليم و التربية، و فى آخر مراحل التربية و التزكية، و لذا لا نجد فى هذه الآية عبارة: وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ و إنّما اكتفت الآية بالتطرّق إلى التربية و التعليم بالذات،

و هـذا هو عین الحقّ و الصواب. إذ لا ـ یمکننـا القول أنّ الرسول صـلی الله علیه و آله ربّی علیاً علیه السـلام کمـا ربّی غیره من النّـاس العادیین، فهل بمقدورنا أن نقول: إنّ العلم الذی علّمه الرسول صلی الله علیه و آله علیّاً علیه السلام، علّمه سلمان رحمه الله أیضاً؟ و هنا لا بأس من الإشارة إلی الروایة التی ذکرناها فی بحث التعادل و الترجیح عن کتاب سـلیم بن قیس الهلالی، فقد ورد فی الفقرة الأخیرة من هذه الروایة عن أمیر المؤمنین علیه السلام قوله: «علّمنی رسول اللّه صلی الله علیه و آله الف باب من العلم، یفتح من کلّ باب ألف باب» «۱». إذن نعود فنقول: هل التعلیم الّذی یتلقّاه أمیر المؤمنین علیه السلام هو نفس التعلیم الذی یتلقّاه عامّة النّاس عن الرسول صلی الله علیه و آله؟ و هل التربیة نفس التربیة و التزکیة، أو أنّ الرسول صـلی الله علیه و آله فی تعلیمه لعلی علیه السـلام و أهل البیت علیهم السلام یعلّمهم آخر مراحل التعلیم و التربیة و التزکیة؟

(۱). بحار الأنوار ۳۸: ۳۳۱.

أمّا بالنسبة إلی التربیة و التزکیـة العامّـة فیلاحظ فیها مقتضـی حال النّاس و اسـتعدادهم، إذن فتکرار قوله تعالی: یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِکَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَـةَ وَ یُزَکِّیهِمْ فی الآیـة التی تتحـدّث عن البعثـة العامّة لرسول اللّه صـلی الله علیه و آله لا یعنی أنّ المقصود من قوله تعـالی: أُمَّةً مُسْـلِمَةً لَکَ هنا هم «المؤمنین» الـذین تحـدّثت عنهم الآیـة بقولها: لَقَـدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ إِذْ بَعَثَ... بحیث یکون أفراد أُمَّةً مُسْـلِمَةً لَکَ هم المسـلمین العادیین، کلّا.. إنّما المقصود من الأمّة المسلمة هم جماعة خاصّة لها صلاحیّة الإمامة، و إبراهیم و إسـماعیل علیهما السـلام دعوا اللّه سـبحانه و تعالی لهذه الامّة بالإمامة، کما أنّهما طلبا من اللّه تعالی أن یرسل فیهم واحداً منهم یکون معلماً و مربیاً حتّی علی مستوی هذه الامّة المسلمة و التلامیذ المرموقین.

موقعیة العترة من الرّسالة

و من هنا نسـتنتج أن أساس الإمامة بالنّسـبة لأئمتنا علیهم السـلام الذین هم من ذریة إبراهیم و إسـماعیل علیهما السـلام یقع فی عرض رسالة رسول اللّه صـلی الله علیه و آله و رسالة خاتم الأنبیاء صـلی الله علیه و آله صـلوات اللّه و سلامه علیه، فکلاهما فی دعاء واحد و فی زمن واحـد دعـا به کل من إبراهیم و إسـماعیل، و أمّا غیرهم من ذریـة إبراهیم و إسـماعیل فلم یسـتحقوا مقام الإمامة. ثمّ إنّ الآیة الکریمـة: لَقَـدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ حیث کلمة «المؤمنین» المحلّاة بالألف و اللام تفید العموم. فلا فرق فی آیة: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ بین ذریّة إبراهیم علیه السـلام و غیر ذریّة إبراهیم، تجعلنا نمیز الخطّ العامّ لکلّ آیة و نفهم الهدف الذی تتوخّاه کلّ آیة و نفرق بینهما. فبالنسـبة للآیـة: لَقَـدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ یلاحـظ فیها جمیع المؤمنین، و أمّا بالنسـبة للآیـة التی تتناول دعاء إبراهیم و إسـماعیل بحقّ ذریّتهما فنلاحظ فیها کلمة: مِنْ ذُرِّیَّتِنا. و کما قلنا سابقاً فإنّ ظاهر الآیة بقطع

النظر عن الروایات أو الروایة التی نحن بصدد عرضها هنا یحمل فی نفسه هذا المعنی بالشکل الذی بیناه.

هل المراد بالذّریة هم العرب بالخصوص؟

بعض المحققین و العلماء و المفسّـرین من أهل السّـنة من أمثال صاحب المنار الـذی اسـتوقفته هذه المسألة أراد أن یحمل عنوان الامّة المسلمة علی المعنی الظاهری الذی یتبادر للذهن فی الوهلة الاولی، أی بمعنی المسلمین، فی هذه الحالة کیف سیتعامل مع مِنْ ذُرِّیَّتِنا؟ ذلک أن المسـلمین لا یختصّون بذریـة إبراهیم، بل لا یختصّون بالعرب، حیث یتواجـد المسـلمون فی شـرق العالم و غربه، و یتوزّعون علی شـعوب و قومیّات مختلفـة، و یتکلّمون بلغات شتّی، و إذا أراد أن یأخذ بما نقوله نحن و یفهم الآیة بالشـکل الّذی فهمناه، فسوف

یتزلزل أساسهم الفکری و العقیدی، فإذا کان المقصود من ذریتنا فی هذه الآیة الأئمّة الطاهرین علیهم السلام و إمامتهم.

فهذا یعنی التراجع عن متبنّیاتهم العقائدیة. إذن ما ذا یرید أن یقول فی مثل هذه الحالة؟ یستفاد من آخر کلام له، أنه فسَّر مِنْ ذُرِّیَّتِنا بالعرب، أیّ کلّ العرب، و یستدلّ صاحب المنار علی ذلک بآخر الآیة و التی جاء فیها: إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ، حیث یقول: إن هذه العبارة تشیر إلی مسألة، و هی أن العرب- عرب الصحراء- بعیدون عن الحضارة، فالعربی الذی یأبی الرضوخ لأیّ لون من ألوان النظم الاجتماعیة کیف یمکنه تلقّی التعلیم و التزکیة و التربیة؟ فجمیع الضمائر من قبیل: وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَةَ و یَتْلُوا عَلَیْهِمْ تعود علی العرب و لکن أین العرب من تلاوة آیات الکتاب؟ و أین العرب من التربیة و التزکیة؟

فالعربیّ الذی أنس الحرب و القتال و الغارة کیف یتسنی له الآن أن یتعلّم و یتربّی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٣٢

و یتلی علیه آیات الکتاب؟ فبحسب الظاهر هناک منافاة بین الاثنین، بین العرب و بین کلّ من التربیة و التزکیة و التعلیم و تلاوة آیات الکتاب. إذن کیف دعا إبراهیم علیه السلام بمثل هذا الدعاء؟

و کیف طلب من اللّه أن یبعث بین العرب رسولًا بکونه معلّماً و مربّیاً؟ فلا یوجد أیّ نوع وفاق أو تقارب بین سلوکهم و تفکیرهم و بین هذه القضایا، فهم بعیدون کلّ البعد عنها. یقول صاحب المنار: إنّ إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام کانا ملتفتین إلی هذه النقطة، و مع ذلک قالا- فی آخر دعائهما: إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ، و بالطبع هناک معانی عدیدة للعزّة، و أحدها هی القدرة، و العزیز هو القادر، فقول: إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ بمعنی إنّک أنت القادر، أی تستطیع بقدرتک أن تعلِّم و تربِّی هؤلاء العرب الذین هم بعیدون عن الحضارة، و بعیدون عن التربیة و التعلیم. صحیح أن الأمر بذاته یعدُّ أمراً صعباً و لا یتناسب مع هؤلاء، و لکن لیست هناک أیّة صعوبة إزاء عزّتک و قدرتک، فبقدرتک یمکن حلّ هذه المسألة، خاصّة إذا کانت القدرة مصحوبة بالحکمة و التدبّر و التعقّل، لا بالخشونة و الغلظة و الإجبار و الإکراه، فإذا کانت هناک قدرة تصحبها الحکمة یمکن حلّ هذه المشکلة. إذن فصاحب المنار أراد أن یخصّص قوله: مِنْ ذُرِّیَّتِنا بالعرب، و من ثمّ حلَّه بذیل الآیة: إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ. و هنا یطرح هذا السؤال نفسه و هو: هل أن کلّ العرب هم ذریّة إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام؟ و هل تنتهی کافّة القبائل العربیّة بإبراهیم و إسماعیل؟ الآیة تقول: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أی لیس کل الذّریة، و إنّما بعض ذریّة إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام؟ ما علاقة «ذُرِّیَّتِنا» بالعرب حتّی تکون شاملة لکلّ العرب؟

و بوجود «مِنْ» التی تفید التبعیض تبدوا المسألة أصعب من السابق. فما هو المبرّر

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٣٣

و الأساس فی قولنا: إنّ بعض الذریّة هم العرب، و کلّ الذریّة هم أیضاً عرب؟

فالعرب کانوا عبارة عن طوائف و قبائل متعدّدة، و أحد هذه الطوائف هم بنی هاشم، و ینتهی نسبهم إلی إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام، أمّا کلّ العرب من حیث النسب و الأصل فلیسوا من إبراهیم علیه السلام و إن کانوا یعودون إلی زمن إبراهیم، و من هنا فإنّ هذا النوع من التفسیر مردود. و هناک تفسیر ثالث أری أنه أفضل ممّا ذهب إلیه صاحب المنار، و هو أن نغضّ الطرف عن عبارة: مِنْ ذُرِّیَّتِنا و نفسّر قوله أُمَّةً مُسْلِمَةً بالمجتمع الإسلامی، و الامّة المسلمة، لأن هذا التفسیر علی الأقلّ یعطی تصوّراً صحیحاً للمجتمع الإسلامی حیث یجمع بین العرب و غیر العرب، و فی الحقیقة هناک ثمّة سنخیة بین هذا التفسیر و آیة: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ، أمّا حصرنا للآیة فی العرب فلا یمکن الأخذ به، لأنه لا یتطابق لا مع ظاهر الآیة و لا یوافق الآیة الاخری آیة: لَقَدْ مَنَّ اللّهُ.... لأنّ فی آیة، لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ لیس المسألة مسألة العرب، و إنّما المقصود هم المسلمین و أتباع الرسول صلی الله علیه و آله، سواء کانوا عرباً، أو لم یکونوا، کسلمان الفارسی رحمه الله الذی یمثّل أوضح مصادیق المؤمنین فی ذلک الوقت، و کان فارسیّاً و بعیداً عنه العروبة تماماً. إذن محصّل القول: إنّ الأساس الذی یجعلنا نتعامل مع هذه الآیة [الآیة ١٢٧ من سورة البقرة] بخلاف تعاملنا فی فهم آیة لَقَدْ مَنَّ اللّهُ علینا... یکمن فی عبارة وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا، و برأیی أنّ المعنی الذی طرحناه کان علی مستوی من الوضوح.

و قد أشار بعض الإخوة إلیٰ أنّ أحد کتب التفسیر تعرض إلیٰ نفس هذا المعنیٰ مستعیناً فی ذلک بالرّوایات، لکن لا علیٰ نحو التفصیل الذی أوردناه، و قد راجعت التفسیر بنفسی فوجدته قد ذهب إلیٰ ما ذهبنا إلیه بمنهجیة تختلف عن منهجیتنا بالإفادة من الروایات.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٣۴

الرّوایات الشّریفة [فی تفسیر هذه الآیة]

و الآن نستعرض روایة تتناول تفسیر الآیة: وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْرٰاهِیمُ الْقَوٰاعِدَ و الآیات التی تلیها، و یمکن من خلالها التأکّد من المعنیٰ الذی ذکرناه قبل قلیل، هذه الروایة نقلها العیّاشی فی تفسیره- و تفسیر العیّاشی من التفاسیر القدیمة جداً، لکنّه بحسب الظاهر لم یصل إلینا بکامله- ینقل العیّاشی عن أبی عمرو الزّبیدی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قلت: أخبرنی عن أُمَّة محمّد صلی الله علیه و آله من هم؟ قال علیه السلام: «امَّة محمّد بنو هاشم خاصّة». [و الظاهر هنا أن المراد من کلمة «بنو هاشم» لیس کلّ بنی هاشم و إنّما خصوص الأئمّة المعصومین و العترة الطاهرة علیهم السلام و هذا ما سیتّضح بقرینة السؤال التالی الذی یسأله الراوی من الإمام علیه السلام]. قلت: «فما الحجّة فی امَّة محمّد إنّهم أهل بیته الذین ذکرت دون غیرهم؟». فقال علیه السلام: «قول اللّه عزّ و جلّ: وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْرٰاهِیمُ الْقَوٰاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ إِسْمٰاعِیلُ... فلمّا أجاب اللّه إبراهیم و إسماعیل... الخ» «١»؟. هنا یستدلّ الإمام المعصوم علیه السلام بدلیل من القرآن، و کما هو واضح لدیکم فإنّ تعامل الأئمّة علیهم السلام مع القرآن علیٰ نمطین: أحدهما: هو تفسیرهم للقرآن، و لعلّ تفسیر الإمام للقرآن من وجهة نظرنا غیر منسجم مع ظاهر الآیات، و لکن علیٰ ضوء مبادئ و اصول التفسیر یبقیٰ رأی الإمام علیه السلام کقرینة علیٰ اتجاه معیّن فی التفسیر، و ذلک استناداً إلیٰ حدیث الثّقلین و سائر الأدلّة المطروحة فی هذا الباب. و النمط الآخر فی تعامل الإمام علیه السلام مع القرآن، هو استشهاده بالقرآن، و فی هذه الحالة یکون الإمام علیه السلام متمسکاً بظاهر الآیة، فالإمام المعصوم إذا استدلّ بالقرآن،

---

(١). تفسیر العیّاشی: ج ١ ص ۶٠.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٣۵

فمعناه أن القرآن یجب أن یدلّ علیٰ ذلک المعنیٰ بغض النظر عن کلام الإمام علیه السلام و حدیثه، و إلّا فمن غیر المعقول أن یستدلّ علیه السلام بالقرآن و من ثمّ یقول: بأنّ المراد من قوله تعالی معنیٰ غیر المعنیٰ الظاهر للآیة، فهذا لا یعتبر استدلالًا، إنّما هو تعبّد، و لا بدّ من قبوله، و أمّا فی مقام الاحتجاج فیکون الباب مفتوحاً للاستدلال، و معنی الاستدلال هو أنَّ القرآن فی نفسه یظهر من خلاله هذا المعنیٰ، و إلّا فلا یبقیٰ هناک أیّ معنیً للاستدلال بالقرآن. و هنا یطلب السّائل من الإمام علیه السلام الدّلیل، مع العلم أن قول الإمام علیه السلام حجّة حتّیٰ لو لم یأت بالدلیل، و لکن أحیاناً بل مکرّراً یقدّم الإمام علیه السلام الدلیل حتّیٰ فی المسائل الفقهیّة. حیث نری فی باب الوضوء أن زرارة یطالب الإمام علیه السلام بالدلیل فی أن مسح الرأس غیر منظور فیه استیعاب الرأس کلّه، فیجیبه الإمام علیه السلام معلّلًا: «لمکان الباء» «١» فی قوله تعالی فی آیة الوضوء: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ «٢» حیث جاء بالباء، بخلاف ما إذا تتحدث عن الغسل فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ حیث لا یوجد هناک (باء)، و هذا یعنی أن الإمام یرید أن یبین لزرارة:

إنک إن أمعنت النظر بالآیة و تحریت الدّقة فیها حینذاک یکون بإمکانک أن تفرّق بین المسح و الغسل، ففی الغسل تطرح مسألة الاستیعاب و أمّا فی باب المسح فإن الباء تفید التبعیض، و بناءً علیٰ هذا فإنّ المسح یکون علیٰ بعض الرأس دون البعض الآخر. نعود إلیٰ بحثنا، فالراوی یسأل الإمام علیه السلام عن دلیله فی أنّ المقصود بامّة محمّد صلی الله علیه و آله هم أهل البیت النّبی خاصّة؟ فقال علیه السلام: قول اللّه عزّ و جلّ: وَ إِذْ یَرْفَعُ إِبْرٰاهِیمُ الْقَوٰاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَ إِسْمٰاعِیلُ، فهذه الآیات دلیل علیٰ أن الامّة المسلمة

(۱). وسائل الشیعة ج ۳ الصفحة: ۳۶۴، الحدیث ۳۸۷۸.

(۲) المائدة: ۶.

هم عترة الرسول صلی الله علیه و آله. ثمّ یصل الإمام علیه السلام إلیٰ هذه النتیجة فیقول: فلمّا أجاب اللّه إبراهیم و إسماعیل و جعل من ذریتهما امّة مسلمة [أی من تلک الامّة] من الجماعة الخاصّة، من بنی هاشم یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیٰاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰابَ وَ الْحِکْمَةَ... إلیٰ آخر الحدیث. و کما ترون فإنّ الإمام علیه السلام قد استدلّ بهذه الآیة، و معنی استدلاله هو أنّ ظاهر الآیة یتضمّن هذا المعنیٰ، و بناءً علیٰ ذلک یتّضح أنّ قول الإمام من أنّ المقصود من الامّة هم الأئمّة الأطهار علیهم السلام لیس من باب التعبّد أو التفسیر أو التأویل.

من الذی سمّاهم بالمسلمین؟

اشارة

تقول الآیة: وَ جٰاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهٰادِهِ هُوَ اجْتَبٰاکُمْ وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْرٰاهِیمَ الکلام یدور عن الأب، فمن هم أولئک الذین کان إبراهیم أباهم، و هم ذرّیته؟ فی الآیات التی بحثناها سابقاً عبَّر عنهم القرآن الکریم و علی لسان إبراهیم بقوله: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنٰا، و أمّا فی هذه الآیة بما أن ضمیر المتکلم یعود علیٰ اللّه سبحانه و تعالی لذلک عبرت عنهم الآیة الکریمة: مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْرٰاهِیمَ، هنا الضمیر «هُوَ» قد یبدو لأوّل وهلة أنّه یعود علیٰ إبراهیم، و لکن فی الواقع أنّ «هُوَ» یعود علیٰ اللّه سبحانه و تعالی، و الموضوع له ثمّة علاقة بإبراهیم، علیٰ اعتبار أنّ الآیة لها علاقة و مدخلیة بدعاء إبراهیم، و لکنّنا لا نستطیع أن نرجع الضمیر «هُوَ» علیٰ إبراهیم باعتبار تکملة الآیة، حیث جاء فیها: سَمّٰاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ وَ فِی هٰذٰا...

أی فی الکتب الإلهیة السابقة و فی القرآن أیضاً، و من هنا لا یحقّ لنا أن نربط الضمیر ب «إبراهیم» لأنّنا لا نستطیع أن نقول بأن إبراهیم هو الذی أطلق علیٰ أئمّتنا علیهم السلام تسمیة الامّة المسلمة. إذن لا بدّ و أن نرجع الضمیر إلیٰ اللّه سبحانه و تعالی الذی

صرّح بهذه الحقیقة علیٰ لسان القرآن: سَمّٰاکُمُ الْمُسْلِمِینَ مِنْ قَبْلُ وَ فِی هٰذٰا...

استجابة لدعاء إبراهیم.

مؤیّدات و قرائن علیٰ التفسیر المختار

ثمّ إنّ القرآن الکریم، یذکر الهدف من ذلک بقوله: لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَی النّٰاسِ، و قلنا فیما سبق أنّ الآیة تطرح ثلاث عناوین: أحدها هو عنوان الرّسول، و الآخر هو النّاس، و العنوان الثالث هم المخاطبین بقوله: أَبِیکُمْ إِبْرٰاهِیمَ أیّ ذریة إبراهیم علیه السلام، و قلنا: إنّ هناک قرائن کثیرة یفهم منها أنّ المخاطبین هم الأئمّة الأطهار علیهم السلام. أحد هذه القرائن هو ما تطرّقنا إلیها فی الآیات السابقة من سورة البقرة، و هو قوله: وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنٰا و قد عبر عنهم فی هذه الآیة ب أَبِیکُمْ إِبْرٰاهِیمَ. القرینة الاخریٰ هی قوله تعالی: هُوَ اجْتَبٰاکُمْ، فالاجتباء إنّما یتمُّ بشروط و مواصفات خاصّة. و القرینة الثالثة هی قوله تعالی: لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَی النّٰاسِ. و هناک قرینة أخیرة قد أشرت إلیها سابقاً، و لکنّها بحاجة إلیٰ شرح و توضیح، و هی نفس قوله تعالی: وَ جٰاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهٰادِهِ، فالأمر بالجهاد هنا لیس موجّهاً إلیٰ عامّة النّاس، لما ذا؟ لأنّ القرآن تحدّث عن الجهاد فی موارد

کثیرة، الجهاد فی سبیل اللّه، و من أجل الأموال و الأنفس، فالجهاد مع ما فیه من الصعوبة، إلّا أنّه یخصّ الجمیع، و لا یقتصر علی جماعة دون جماعة. و کلّ واحد منّا یمکنه أن یکون علی نحو معیّن من المجاهدة، و لکن للجهاد درجات و مراتب.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۸

الجهاد فی اللّه و الجهاد فی سبیل اللّه

فقوله تعالی: وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا «۱» یشعرنا أنّ المجاهدة فی اللّه غیر المجاهدة فی سبیل اللّه، حیث أن لها آثاراً، و آثارها هی قوله تعالی:

لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا، فالذی یجاهد علی حدّ تعبیر القرآن (فینا)، أی فی کافّة الأبعاد الإلهیّة و فی جمیع الامور التی تمّت إلی اللّه سبحانه و تعالی بصلة یقول عنه اللّه سبحانه و تعالی: لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا أی نرشدهم إلی السبیل التی تؤدّی بهم إلی اللّه، فالقرآن الکریم أشار فی هذه الآیة الشریفة إلی المجاهدة فی أعلی مراتبها، حیث یقول تعالی:

وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ ثمّ یضیف قائلًا: حَقَّ جِهادِهِ. هل یحقُّ لنا هنا أن نذهب إلی ما ذهب إلیه أغلب المفسّرون من أن المراد فی هذه الآیة هو أن تصلّوا و تصوموا؟ هل لنا أن نحمل قوله تعالی: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ علی فعل الطاعات و اجتناب المعاصی؟ هل یوجد هناک ثمّة آیة اخری فی القرآن الکریم عبَّر فیه سبحانه و تعالی عن الطاعة و المعصیة بمثل هذا التعبیر؟ لا شکّ أن قوله تعالی: وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا یعبّر عن مقام شامخ و رفیع.

و لذلک نری أن القرآن الکریم لم یکتفِ بالمجاهدة فی اللّه، بل أضاف إلیه قوله: حَقَّ جِهادِهِ، و الآن کیف یمکن لنا أن نفسّر ذلک کلّه بأن القرآن یرید أن یقول: ألزموا جانب الطاعة و لا ترتکبوا المعاصی؟ أضف إلی ذلک قوله تعالی فی تتمة الآیة: هُوَ اجْتَباکُمْ فإنّه لا بدَّ و أن یتطابق مع ما تقدّم من الکلام، و أن یکون من سنخه، و بناءً علی ذلک فهل یصح أن نفسّر

(۱). العنکبوت: ۶۹.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۳۹

الآیة بهذا المعنی و نقول: إنّ اللّه سبحانه و تعالی لمّا اجتباکم کافّةً بکامل أفرادها، إذن علیکم أن تطیعوه و لا تعصوه؟ و هنا نتساءل: أ لم یتوجب علی الامم السابقة اجتناب المعصیة؟ فما هی المیزة فی قوله تعالی: هُوَ اجْتَباکُمْ التی یتوجب من خلالها لزوم الطاعة و اجتناب المعصیة؟ فالامم الاخری السابقة هی الاخری أمرت بأن تلزم جانب الطاعة و تجتنب المعصیة. الآیة هنا تخاطب الأئمّة علیهم السلام و تقول: بأنّکم قد اجتباکم اللّه و اختارکم من دون خلقه، و لذلک فإنّ المسئولیّة الملقاة علی عاتقکم و الواجبات المنوطة بکم تختلف عن عامّة النّاس و عامّة المسلمین. أنتم علیکم أن تکونوا مصداقاً لقوله تعالی:

وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا بل یؤکد فی الآیة الاخری: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ أنکم لا بدّ و أن تجسّدوا أعلی مراتب الجهاد فی اللّه لقوله تعالی: حَقَّ جِهادِهِ، لما ذا؟ لأنّ اللّه عزّ و جلّ هو الذی اجتباکم، أنتم قادة الامّة أنتم المتصدّون لمقام الإمامة، و بدیهیّ أن المسئولیّة الملقاة علی عاتق من اجتباهم اللّه و اختارهم هی مسئولیّة عظمی، و تختلف کثیراً عن المسئولیة الملقاة علی عاتق عامّة النّاس، فإذا قارنّا هنا بین الآیتین، آیة وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ و آیة: وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا لرأینا أن الخطاب هنا لا یمکن أن یکون موجهاً لعامّة النّاس، بل هو خطاب خاصّ موجّه إلی الذین اجتباهم اللّه تبارک و تعالی «۱».

(۱). اشکال و جواب قد یقال: إنّ آیة: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ کقوله تعالی: اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ و الثّانیة عامّة تشمل جمیع

المخاطبین من المؤمنین، فکذلک الاولیٰ. فنقول إنّ: اتَّقُوا اللّهَ غیر وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ و لا توجد هناک أیة علاقة بین الاثنین. فقوله تعالی: اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاتِهِ خطاب عام للجمع، و الجمیع مکلّفون بالأخذ به، أما الآیة محل البحث فقد اثبتنا بالقرائن العدیدة أنها تخصّ عدة معینة من المؤمنین، و لعلّ فی الآیة وَ الَّذِینَ جاهَدُوا فِینا من المعانی ما لا یمکن أن ندرک کنهها بعقولنا.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴٠

و من هنا، یبدو جلیّاً و من خلال منطوق الآیة و الآیات التی تحدثت عن إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام، أن المخاطبین فی هذه الآیة هم الأئمّة المعصومین علیهم السلام و لو لم تکن هناک أیّة روایة فی تفسیر هذه الآیات فإن التدبّر فی القرآن یکفی للتوصّل إلیٰ هذا المعنیٰ، و مزیداً للاطمینان نستشهد بروایة فی تفسیر هذه الآیة لرفع أیة شبهة یمکن أن ترد فی هذا المجال.

روایة اصول الکافی

فی کتاب اصول الکافی یوجد باب فی أن الأئمّة الأطهار علیهم السلام شهداء اللّه علیٰ خلقه، الروایة الرابعة فی هذا الباب روایة عالیة السند، و إن کانت هناک ثمّة مناقشة فی السند، و لکنّنا حققنا فلم نجد أیّ إشکال أو مناقشة فی واقع الأمر. الروایة عن علی بن إبراهیم عن أبیه إبراهیم بن هاشم، و قد ناقش البعض فی إبراهیم بن هاشم، و لکنا حققنا فی مجال الفقه فی شخصیّة هذا الرجل و تبیّن لنا أنّ الرجل ثقة، و إمامی، و صحیح الرّوایة، و إبراهیم بن هاشم هذا یروی عن محمد بن أبی عمیر عن ابن اذینة عن برید العجلی- و کلّهم من الرّواة المعروفین، إذن الروایة جیّدة السند، قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام: ما معنیٰ قوله تعالی: وَ جاهِدُوا فِی اللّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباکُمْ و من هو المخاطب فی هذه الآیة الشّریفة؟ قال علیه السلام: «إیّانا عنیٰ و نحن المجتبون». ثمّ یسأله الرّاوی عن الآیة: مِلَّةَ أَبِیکُمْ إِبْراهِیمَ. فأجابه علیه السلام بقوله: «إیّانا عنیٰ خاصّة». فإبراهیم أبوهم حقیقة، ثمّ سأله عن معنیٰ قوله تعالی: سَمّاکُمُ الْمُسْلِمِینَ، فأجاب علیه السلام: «اللّه سمّانا مسلمین من قبل فی الکتب الذی مضت و فی هذا القرآن» و عن معنیٰ الآیة الکریمة: لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهِیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَداءَ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴١

عَلَی النّاسِ. یقول علیه السلام: «فالرسول شهید علینا بما بلغنا عن اللّه تبارک و تعالی». أی أنه صلی الله علیه و آله شاهدٌ علیهم علیٰ المستویٰ التبلیغی و علی المستویٰ العملی لما بلغهم، ثمّ یقول علیه السلام:

«و نحن الشّهداء علیٰ النّاس» ثمّ یفرع علیٰ ذلک فیقول: «فمن صدق یوم القیامة صدقناه و إن کذب کذبناه» «١». و هذا یعنی أن أعمال النّاس کافّة عند الأئمّة علیهم السلام، و هم مطّلعون علیها لکونهم شهداء. و میزة الشهید هو إمّا التصدیق أو التکذیب، کلاهما یتفرّعان عن العلم و الاطلاع، و فی فرض عدم الاطلاع لا یبقی للتصدیق أو التکذیب أیّ معنیٰ. و یبدو أنّنا قد خرجنا عن إطار البحث، لکن لا یخلو خروجنا هذا عن فائدة، و سنبحث فیما بعد عن وجه العلاقة بین هذه المواضیع التی أشرنا إلیها و بین أصل البحث. و علی أی حال، فقد اتضح من التدقیق فی هذه الآیات أن لدینا مسألتان: إحداهما: إمامة الأئمّة المعصومین علیهم السلام لکونهم من بنی هاشم و ذرّیة إبراهیم و إسماعیل علیهما السلام. و الاخری: کونهم شهداء علیٰ الناس، و هذا یعنی أنّهم مطلعون علیٰ أعمال الامّة کافّة، و أنهم یعلمون الغیب و هذا مقتضیٰ الآیة بغضّ النظر عن الروایات و التی بدورها تؤیّد هذا المعنیٰ.

نتیجة البحث

فی بدایة البحث ذکرنا الآیة: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ للاستدلال بها فی موضوع الحرج، فهی من جهة تصلح لأن تکون

خير دليل علىٰ

(١). الكافى ١: ١٨٩، فى أنّ الأئمّة شهداء اللّه عزّ و جلّ على خلقه، الحديث ۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴٢

هـذا الموضوع، و من جهـة اخرىٰ فإنّ الخطاب فى هذه الآية غير موجّه لكافّة الناس. و بناءً علىٰ هاتين المقدّمتين توصـلنا بعد البحث و المناقشة إلىٰ أن المخاطبين فى الآية: وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ هم الأئمّة المعصومين عليهم السلام خاصّة.

و الآن هل يحقّ لنا أن نقول: إن الآية وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ لا تفيد الحصر؟ أىّ إننا بعد أن أثبتنا بالشواهد و القرائن أنّ المخاطبين هم خصوص الأئمّة عليهم السلام. هل نستطيع الاستدلال علىٰ أن هذا الحكم هو حكم كلّى و عام، و لا يتنافى مع قولنا: إن اللّه لـم يجعـل علىٰ الأئمّـة مـن حرج، و لم يجعـل علىٰ سـائر النّاس أيضاً فى الـدين من حرج؟ و الصـحيح أن تـوجيه الخطـاب إلىٰ المعصومين عليهم السـلام لا يعنى أن الحكم يختصّ بالأئمّة عليهم السلام، بل يكون نفى الحرج حكماً عامّاً، و لكنّه ورد فى خصوص الأئمّة لوجود مناسـبة اقتضت ذلك. و بعبارة أوضح: إن مسألة رفع الحرج فى الدين الإسـلامى مسألة عامّة، و كما سيتضح هذا المعنىٰ فيمـا بعـد من الروايـات و الآيـات، فـإنّ الآيـة هـذه فى مقـام الامتنـان علىٰ رسول اللّه صـلى الله عليه و آله فهى بالإضافـة إلىٰ الجوانب الاخـرىٰ التى يمكن الكشف عنها من خلال الرّوايات تبيّن لنا العنايـة الربانيـة التى اختصـها اللّه تبارك و تعالى بامّـة الرسول صـلى الله عليه و آله دون سـائر الامـم و الأديـان السالفـة، و بالطبع فإنّ الأئمّـة المعصومين عليهم السـلام بما أنّهم امّـة النّبى صـلى الله عليه و آله بالمعنىٰ الأعمّ مشمولين بهذه المنّة و العناية الرّبانية.

عود إلىٰ قاعدة الحرج

نعود إلىٰ أصل الموضوع، فنقول: أن موضوع نفى الحرج الـذى تحدثت عنه الآية الشّريفة وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ موجّه بالدّرجة الاولىٰ إلىٰ الأئمّة المعصومين عليهم السلام إلّا أن كون الخطاب القرآنى موجّهة إلىٰ الأئمّة، لا يعنى أن

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴٣

الحكم يقتصـر علىٰ الأئمّـة فقط، بل هم كسائر المسلمين قد شـملتهم العناية الإلهيّة، و لكننا إذا أردنا أن نثبت أن دليل نفى الحرج هو دليـل عام يشـمل الأئمّـة عليهم السـلام و كـذلك سائر النّاس، لا بـدّ لنا أن نستمد العون من الخارج، أى من الأحاديث و الرّوايات. و السّؤال هو: هل يمكننا أن نسـتفيد من نفس الآية الشّريفة شمول الحكم لسائر النّاس و عدم اختصاصه بالمعصومين عليهم السلام، أو لا يمكننـا ذلـك؟ و للإجابـة علىٰ هـذا التساؤل نقول: إن عبارة فِي الـدِّينِ فى قوله: وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ تشـعر بأن نفى الحرج أنمـا يتعلّق فى أحكام الـدين الإسـلامى، فتكون قرينـة علىٰ أن هـذه الميزة متأصّـلة فى هـذا الـدين، فلا تختص بأفراد معينين. و كيف كان، فالأمر سـهل بعد الرّجوع إلىٰ الرّوايات الشّريفة الناظرة إلىٰ هذه الآية الكريمة، و التى سـنذكرها بالتفصـيل فيما بعد، و فى أحـدها، أن أحـد الرواة عثرت قـدمه فأنقطع أظفر القـدم، فغطاها بشـىء، فسأل الإمام عليه السـلام، إذا توضّأ كيف يمسح؟ فأجابه عليه السـلام بقوله: يعرف هـذا و أشـباهه من كتـاب اللّه: وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أى إنّك لو لم تكن تسألنى فاجيبك، لكان من الممكن لك أن تسـتفيد هـذا المعنى من نفس الآية. إذن هناك ثمّة اختلاف بين عمومية الخطاب و عمومية الحكم. نحن بامكاننا أن نسـتفيد من ظهور الآية فقط- و بغض النظر عن الروايات- عمومية هذا الحكم، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن هذا الحكم العامّ فى هذه الآية قد تمّ تطبيقه فى خصوص الأئمّة المعصومين عليهم السلام يظهر من سياق الآية، فاللّه عزّ و جلّ يخاطب الأئمّة المعصومين عليهم السـلام بأن يجاهـدوا فيه [أى فى اللّه] حق جهاده، و هذا أعلىٰ مراتب الجهاد، و مع ذلك فأنّ للجهاد هذا مهما بلغت درجته حدوداً، و

حدوده هی قوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أن علیکم أن

تجاهدوا، و لکن لا بالشکل الذی یسبب حکم الحرج و المشقة المجهدة الخارجة عن حدود المتعارف.

الآیة الثّانیة: [مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ]

اشارة

و هناک آیة اخری ذکرت فیها کلمة «الحرج» و هی فی سورة المائدة التی تتضمّن أحکام الوضوء، و الغسل، و التیمم، و تبدأ الآیة بقوله تعالی: یٰا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذٰا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلٰاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرٰافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ وَ إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضیٰ أَوْ عَلیٰ سَفَرٍ أَوْ جٰاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغٰائِطِ أَوْ لٰامَسْتُمُ النِّسٰاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَ أَیْدِیکُمْ مِنْهُ مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ «۱». و فی قوله تعالی: جٰاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغٰائِطِ إشارة إلیٰ الوضوء، و فی قوله:
لٰامَسْتُمُ النِّسٰاءَ یشیر إلیٰ الغسل، و تختم الآیة لحدیثها بالکلام عن التیمم. و هنا توجد نقطة هامة و التی تشکل بحثاً تفسیریاً بالإضافة إلیٰ کونها بحثاً فقهیاً فی الطهارة، و هی أنّ الآیة قرنت بین المریض الذی یضر الماء به، و بین المسافر و المحدث، مع العلم أن المریض لا یحتاج إلیٰ التیمم إلّا إذا کان محدثاً. و قد بحثنا هذه النقطة بشکل موسع فی کتاب الطهارة و فی غیره، و لا نرید أن نخوض فی هذا الموضوع. و لکن نقول بإجمال: إن الآیة تشیر إلیٰ ثلاث موارد یجب فیها التیمم، أحد هذه الموارد هو المریض، و الآخر هو المسافر الذی لا یجد ماءً، و الثالث هو المحدث الذی لا یجد ماءً. و بعد أن تذکر الآیة الموارد الثّلاثة تقول:

(۱). المائدة: ۶.

فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَ أَیْدِیکُمْ مِنْهُ و إذا تتبعنا سیاق الآیة نجد أن الآیة تشیر إلیٰ موضوع التیمم. بعد ذلک کلّه تتابع الآیة سیاقها القرآنی بقوله تعالی: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ، و هنا بامکاننا أن نعتبر هذه العبارة تعلیلًا لما سبق، حینئذٍ یواجهنا هذا السّؤال و هو: هل أنّ هذا التعلیل شامل لکلّ الأحکام التی ذکرتها الآیة، أی لهذه الطّهارات الثلاث، أم أنّ التعلیل هو فی خصوص التیمّم فقط، و ذلک لأنّ التیمّم فیه جانبان: جانب عدم، و نفی حیث ینتفی مع التیمّم کلّ من الوضوء و الغسل، و هناک جانب إثبات و وجوب، و هو وجوب التیمّم. فمعنیٰ أن یتیمّم المکلّف بدل الوضوء، أنّ المکلف إذا سقط عنه الوضوء لا یبقی بدون تکلیف، و لا یسقط عنه الواجب الذی وجب الوضوء کمقدّمة له. و بناءً علیٰ ذلک، فإنّ ما جاء فی مقام التعلیل إذا قصرناه علیٰ التیمم، أی قلنا:
إنّ السّبب فی أنّ المریض لا وضوء علیه و المسافر یسقط عنه الوضوء، و الغسل، و کذا الحال بالنّسبة لمن لا یجد ماءً و هو قوله تعالی: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ إنّما یرید أن ینفی سقوط التکلیف لتفادی المشقّة و الکلفة فی نفس الوقت، لأنّ استعمال الماء إذا کان مضرّاً بالمریض، فإنّه سیوقعه فی حرج شدید عند الوضوء. سؤال: و هنا قد یسأل البعض: ما هی مدخلیّة قوله تعالی: مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ بالنسبة لمن لا یجد ماءً؟ أی لا معنیٰ للحرج باعتبار أنّ المکلف لا ماء لدیه، و لا یمکنه أن یتوضأ بالتراب، أو یغسل بغیر الماء؟ الجواب: کما ورد فی الفقه هو أنّ قوله تعالی: فَلَمْ تَجِدُوا مٰاءً یدلّ علیٰ أنّ الملاک لیس افتقاد الماء بالمرّة، و إنّما

عدم الوجدان، و هذا يقع فى حدود معيّنة.

و لذلك يقال: إنّ علىٰ المكلف أن يقطع كذا مسافة بحثاً عن الماء فى المناطق الرخوة،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۶

و كذا مسافة فى الأراضى الصلبة. إذن عدم وجود الماء لا يراد به الإطلاق، أو المعنىٰ الحقيقى للكلمة، لأنّه لو لم يكن هناك ماء حقيقة، لما كان باستطاعة المكلّف أن يتوضّأ، أو أن يغتسل. أمّا لو فسّرنا عدم وجدان الماء بما هو متعارف عليه فى الفقه، حينئذٍ سنصل إلىٰ هذا الحكم، و هو أنّ المكلف الذى لم يجد ماءً فى المنطقة التى يتواجد فيها، لا يجب عليه أن يقطع مسافات بعيدة بسيّارته مثلًا بحثاً عن الماء، و ان كان يحتمل الوصول إلىٰ الماء، و لكن هذا ليس هو الملاك، لأنّه لو كان الملاك هو عدم وجدان الماء حقيقة، لانتفى وجوب الوضوء و الغسل من الأصل، و لا يوجد حينها أىّ مبرّر للحديث عن الحرج. و أمّا عدم الوجدان بمعناه الفقهى، فيمكن معه أن نتصوّر هذا المعنىٰ، و هو أن يكون واجباً علىٰ المكلّف أن يحصل الماء بأىّ شكل من الأشكال، و بأىّ طريقة، و من أىّ مكان كان، سواء من البحر أو من الصحراء للوضوء و الاغتسال، و هنا يأتى قوله تعالى: مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، فيسقط عن المكلّف الوضوء و الغسل للحرج و المشقّة. إذن، محصّلة الحديث أنّ الآية: مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ إذا خصّصناها بالتيمم، يكون فيها جانبان: الجانب الأوّل: هو نفى وجوب الوضوء و الغسل، و قوله تعالى: مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ فيه إشارة إلىٰ هذا الجانب، فالمريض لا وضوء عليه، و المسافر لا وضوء و لا غسل عليه، و كذا الحال بالنسبة لمن لا يجد ماءً، و أمّا تتمّة الآية و هى قوله تعالى: وَ لٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ فهى ناظرة للجانب الإثباتى للتيمّم. أى أنّه بعد ما ارتفع وجوب الوضوء و الغسل نظراً للحرج، وجب التيمّم، لما ذا؟

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۷

هنا يأتى التعليل، و هو: لأنّ اللّه يريد أن يطهّرنا، و التراب أحد الطهورين و من ثمّ يقول تعالى: وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ، و بناءً علىٰ ذلك فإنّ هذه الآية الشّريفة يمكن أن تكون من الأدلّة علىٰ قاعدة نفى الحرج. و هنا لا بدّ من الإشارة إلىٰ نقطة هامّة، و هى أنّ اللّه سبحانه و تعالى عند ما يقرّر بأنّ المريض لا يجب عليه الوضوء، لأنّه لم يرد أن يجعل عليه من حرج، هنا المريض أحد موارد نفى الحرج، و لا خصوصيّة بحيث تجعل الحكم يختصّ به، فمسألة عدم وجوب الوضوء، و عدم وجوب حكم الغسل ليس فيها أيّة خصوصيّة معيّنة، و إنّما هى موارد و مصاديق للموضوع الأساسى، و ذلك لأنّ قوله تعالى: مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ جاء بمثابة التعليل، و كما تعلمون فإنّ المورد لا يكون مخصّصاً، فالتعليل معنىٰ عامّ يصدق فى هذه الموارد و فى غيرها. و بذلك تصبح هذه الآية أحد الأدلّة القرآنية علىٰ قاعدة الحرج، خاصّة و أنّ كلمة الحرج قد وردت فى الآية نصّاً.

التعليل و رجوعه إلىٰ الطهارات الثلاث

أمّا علىٰ مستوىٰ الاحتمال الآخر، و هو أنّ قوله تعالى: مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ له علاقة بالآية بكاملها، و ليس من باب نفى الحرج فى خصوص التيمم الذى أشرنا إليه فى الاحتمال السابق، أى أنّه مرتبط بالطهارات الثلاثة، هنا قد يطرح هذا التساؤل، و هو ما معنىٰ قوله تعالى: مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ؟ هذا أوّلًا. و ثانياً: إذا أخذنا بهذا الاحتمال، فهل يبقىٰ هناك مجال للحديث عن قاعدة (نفى الحرج) و الاستدلال عليها بالآية الشّريفة؟ إذن علينا أوّلًا أن نرى ما هو معنىٰ الآية فى ضوء هذا الاحتمال؟ لا شك أنّ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۸

الآية و بناءً علىٰ هذا الاحتمال أيضاً تبقىٰ فى مقام التعليل، فلا فرق بين هذا الاحتمال و الاحتمال الأوّل، و لكن السؤال: ما هو وجه التعليل فى هذا الاحتمال؟ التعليل هنا لبيان العلّة فى وجوب الوضوء، أى للجواب علىٰ هذا السّؤال و هو: لما ذا إذا قمتم إلىٰ الصلاة

علیکم أن تغسلوا وُجُوهَکُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ؟
و لما ذا إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا؟ و ما هی العلّة فی أنّکم لو كُنْتُمْ مَرْضىٰ أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ و لم تجدوا ماءً علیکم أن تیمّموا صَعِيداً طَيِّباً؟ ففی جمیع هذه الموارد یأتی التعلیل فی خصوص الجانب الإثباتی للحکم. و لنا أن نتساءل هنا کیف یمکن للتعلیل أن یکون فی الجانب الإثباتی للحکم؟ و الجواب: أنّ اللّه تبارک و تعالی یرید أنّ یبیّن أن ما ألزمکم به عند الصلاة من الوضوء أو الغسل أو التیمّم، فلا ارید بذلک أن أشقّ علیکم أو أثقل کاهلکم، إنّما أقصد بذلک هدفاً أسمیٰ و أعلی. و هذا الهدف الذی أبتغیه یخصّکم أنتم، و یعود علیکم بالمنفعة، و هو تطهیرکم، أی ارید بذلک أن تحصلوا علیٰ طهارة النفس و طهارة البدن أیضاً. بناءً علیٰ ذلک و لتحقیق هذا الهدف السامی هل یعتبر الوضوء أمراً حرجیّاً؟ و هل یعدّ الغسل عملًا صعباً؟ و هل التیمّم شاقّاً؟ و مثال ذلک، أن یقول الأب لابنه: یا بنیّ إنّما أوجب علیک الذهاب إلی المدرسة صبیحة کلّ یوم، لا لکی أشقّ علیک، أو أزید فی عنائک، بل أرید بذلک أن تتعلّم و تحصل علی مکانة علمیة سامیة فی المجتمع. إذن، إذا قلنا بأنّ الآیة: مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ تتعلّق بالأحکام الثلاثة، و بالجانب الإثباتی لهذه الأحکام، أی أنّ اللّه سبحانه و تعالی أراد أن یقول:
إنّی ما أوجبت الوضوء و لا التیمّم و لا الغسل لکی أشقّ علیکم، أو أجعلکم فی حرج، و إنّما أردت أن أطهّرکم، و هذا المعنیٰ یتطابق مع تعبیراتنا العرفیّة الشائعة، و لکنّه خارج عن إطار بحثنا، و لا علاقة له بقاعدة نفی الحرج، و السبب فی ذلک هو
ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۴۹
أنّ قاعدة نفی الحرج إنّما تستخدم عند ما تکون لدینا إطلاقات و عمومات فی الجانب الإثباتی للحکم، و نرید أن ننفی بعض هذه الأحکام بواسطة هذه القاعدة. فمثلًا، إذا کان الصوم یشکل حرجاً بالنسبة لأحد المکلّفین، هنا یسقط وجوب الصیام الذی یفهم من قوله تعالی: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيٰامُ و تأتی قاعدة نفی الحرج هنا لتنفی بعض الأحکام التی تفهم بمقتضیٰ الإطلاقات الموجودة فی الآیة، و لو لم تکن هذه القاعدة، لاقتضت الإطلاقات وجوب الصوم علیٰ الإنسان و لو کان فی مرض الموت، کالصلاة التی تجب حتّیٰ علیٰ الغریق الذی یلفظ أنفاسه الأخیرة، و علیه أن یؤدّیها فی لحظة أو لحظات، إذن قاعدة نفی الحرج فی الحقیقة هی قاعدة نفی الحکم، حیث تواجه الدلیل الذی یرید أن یثبت الحکم من خلال الإطلاق فی کلّ الموارد حتّیٰ فی موارد الحرج، فتنتفی ذلک الحکم. لذا یعبّر عنها بالنفی [ما جعل علیکم من حرج] فهناک إشارة إلیٰ أنّ الأحکام المستلزمة للحرج غیر مرادة للشارع. و جعل الجاعل و إرادته الجدیّة لم تبتن علیٰ أساسها، حتّیٰ و لو کان مقتضیٰ الإطلاق یفید الثبوت فی موارد الحرج. و من هنا نتوصّل إلیٰ هذه النتیجة، و هی أنّ مجرّد وجود کلمة (الحرج) فی هذه الآیة: مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ لا یعنی أنّها من أدلّة نفی الحرج، بل یجب علینا أن نبحث هل أنّ التعلیل ناظر إلیٰ التیمّم، أو لا؟ و کما أشرنا سابقاً هناک جانبان فی التیمّم: جانب نفی، و هو عدم وجوب الوضوء و الغسل، و جانب إثباتی و هو التیمّم، فإذا کان هذا التعلیل فیما یخصّ التیمّم فی جانب النفی، حینئذٍ یمکن أن نعدّه من الأدلّة علیٰ بحثنا هذا. و إذا کان یتعلّق بکلّ الأحکام الموجودة فی الآیة و فی جانبها الإثباتی، أی ذکر السبب و العلّة فی وجوب الوضوء و وجوب الغسل و التیمّم، حینذاک تکون الآیة خارجة عن إطار بحث قاعدة نفی الحرج.
ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۰

مساعدة الظهور للاحتمال الأوّل

و هنا قد یقال: هل إنّ ظاهر الآیة یفید الاحتمال الأوّل، و بذلک تکون الآیة من أدلّة نفی الحرج، أو أنّ ظاهرها یدلّ علیٰ الاحتمال الثانی فتخرج الآیة عن إطار بحثنا هذا؟ لقائل أن یقول: إنّ الآیة فیها إجمال من جهة متعلّق التعلیل، فلا یمکن استظهار عود التعلیل إلیٰ التیمّم فقط لیصحّ الاستدلال بالآیة الشّریفة. و التحقیق أنّه بالإمکان العثور علیٰ ما یرجّح الاحتمال الأوّل. لأنّ اللّه سبحانه و تعالی ذکر

فى باب الغسل: إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا، فعبّر عن الغسل بالتطهير.

و علاقة الوضوء و الغسل بالتطهير علاقة واضحة، خاصّةً و أنّ التطهير يتضمّن طهارة الجسم أيضاً، إذن الماء مطهّر، و هذا معلوم و مفروغ عنه، أمّا بالنسبة للصعيد- سواء كان المراد منه التراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض- [هذا ينبغى أن نبحثه فى التيمم]، فهو ما لا يستأنس به، إذ لا علاقة للتمسّح بالتراب بالطهارة، بل يمكن اعتبارها ضدّ الطّهارة، و أنّها عمليّة مشفوعة بالقذارة. هنا احتمل [و لا أقول أقطع] أنّ قوله: وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ يتعلّق بنفس التيمّم خاصّة، أى أنّ اللّه سبحانه و تعالى فى صدد الإجابة على الاستفهام الذى قد يتبادر إلى الذهن عن طبيعة الأمر بالتيمّم و علاقة التراب بالطهارة، فيقول:

يطهّركم به. و بناءً على ذلك يستبعد أن يكون قوله تعالى: يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ عائداً على قوله فيما سبق فَاطَّهَّرُوا فى باب الغسل و فى باب الوضوء، و هذا يؤيّد أن يكون قوله: يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ إنّما هو فى خصوص التيمّم. فاللّه عزّ و جلّ يريد أن يتبّه الإنسان إلى أنّ مسألة التيمّم لا تتلخّص بالصورة الظاهريّة للتيمّم، بل يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ بذلك.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٥١

و فى تتمّة الآية يقول تعالى: وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ فهنا إشارة إلى مسألة التيمّم، فالإتمام لا يمكن أن يتصوّر إلّا إذا كان أصل النعمة موجوداً. فما هو أصل النعمة؟ أصل النعمة الطهارة، سواء بالوضوء أو الغسل، فإذا لم تتحقّق الطهارة بالوضوء و لا بالغسل بالمعنى الذى تصوّره الآية الكريمة، و بالتالى إذا لم تتحقّق أصل النعمة فإنّ التيمم كفيل بإتمام النعمة. محصّلة القول: إنّ هذه المؤيّدات التى ذكرناها بالإضافة إلى القرائن الاخرى من قبيل أنّ مسألة التيمّم جاءت فى آخر الآية و تبعها قوله تعالى: مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ تشكّل ظهوراً فى الآية الشريفة على أنّ قوله: مَا يُرِيدُ اللَّهُ تتعلّق بالتيمّم، و حينئذٍ تكون الآية صالحة للاستدلال بها على قاعدة نفى الحرج. و لكن قد يدّعى البعض أنّ الآية فى ظهورها تشمل الطهارات الثلاث، أو أنّها مجملة من هذه الناحية. و فى هذه الحالة تخرج الآية من كونها دليلًا على قاعدة الحرج.

الآية الثالثة: [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ]

اشارة

من الآيات التى استدلّ بها على هذه القاعدة هى الآية الشريفة فى سورة البقرة الواردة فى سياق الحديث عن مسألة الصوم، حيث يقول سبحانه و تعالى:

وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ «١». فقوله: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، وردت فى مقام

---

(١). البقرة: ١٨٠.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٥٢

التعليل. و الآية الشّريفة فى البداية تذكر التكليف الشرعى، و هو صوم شهر رمضان، مدّته و طبيعته، ثمّ بعد ذلك تستثنى الآية طائفتين من الناس: أحدهما المريض، و الآخر المسافر، حيث يقول تعالى: وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، أى على المريض أن يصوم هذه المدّة المقرّرة فى غير شهر رمضان، و كذا المسافر. و ما نلاحظه هنا هو وجود نوع من التناسب. أو إن شئت فقل نوع من السنخيّة بين الحكم و التعليل، ففى هذه الآية هناك حكمان ثبوتيّان، يخصّ أحدهما غير المريض و غير المسافر فى شهر رمضان،

و الحکم الآخر هو للمریض و المسافر فی غیر شهر رمضان، إذن هذان حکمان ثبوتیان ذکرتها الآیة، و یعلّل اللّه سبحانه و تعالی ذلک بقوله: وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ هـذا التعلیل یخصّ جانب النفی، و الـذی یسـتفاد من الحکم الثبوتی الثانی. و کما قلنا فی باب التیمّم من وجود حکمین: أحـدهما: عـدم وجوب الوضوء و الغسـل. و الآخر: وجوب التیمّم. هنـا أیضـاً یوجـد حکمین فی خصوص المریض و المسافر، أحدهما: أنّ المریض و المسافر لا یجب علیهما الصـیام فی شـهر رمضان. و الآخر: تعیّن الصـیام علیهما فی غیر شـهر رمضان. إذن، الآیة کأنّها تدلّ علیٰ أنّ المریض و المسافر لا یجب علیهما الصوم فی شهر رمضان، لأنّ اللّه تعالی قال: وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ فمن البدیهی أنّ صوم شـهر رمضان بالنسـبة للمریض فیه عسر و مشقّة، و کذا الحال بالنسبة للمسافر خصوصاً فی الأزمنة السابقة، ما نرید أن نؤکّد علیه هو أنّ قوله تعالی: وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ یخصّ جانب النفی لا الجانب الإثباتی، لأنّ الجانب الإثباتی لا یتناسب

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۳

مع قوله: وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْـرَ، و بذلک تکون النتیجة: أنّ اللّه عزّ و جلّ أسـقط حکم الصیام فی شهر رمضان علی المریض و المسافر، فالعسـر سـبب فی إسـقاط وجوب الصوم، مع مـا فی الصوم من أهمیّـة و خطورة التی تعلم من خلاـل وجوب الکفّارة التی تترتّب علی المکلّف إذا أفطر فی شـهر رمضان. و ما نحن بصـدد إثباته الآن هو أصل قاعـدة نفی الحرج. و بیان المعنیٰ الإجمالی لهذه القاعدة من خلال الاستدلال بهذه الآیات الشریفة، فی قبال من أنکر قاعدة نفی الحرج من الأساس، و أنکر وجودها کأصل فقهی و إسلامی.

هل أنّ العسر مختصّ بالصوم؟

فی هذه الآیة طرحت مسألة العسـر، و من هنا لقائل أن یقول: لعلّ هذا المعنیٰ یختصّ بالصوم فقط لخصوصـیّات موجودة فی الصوم، و لـذا فإنّ قاعدة نفی الحرج لا تکون عامّة، و لا یمکن الاسـتفادة منها فی إثبات المدّعیٰ. و للردّ علیٰ هذه الشّـبهة هناک نقول: بأنّ هذا التعبیر جـاء فی مقـام التعلیـل، و الألـف و اللام فی قوله تعالی: وَ لٰا یُرِیـدُ بِکُمُ الْعُسْرَ تـدلّ علیٰ العسـر المترتّب إثر وجوب الصوم علیٰ المریض و المسـافر، أی أنّ (ال) هنـا العهدیـة، کمـا أنّه قـد یفهم من ظـاهر الآیـة أنّ الألف و اللام هی لبیان الجنس و الماهیّـة، فقوله تعالی: وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ یعنی طبیعة العسـر، جنس العسر، و بذلک لا یوجد أی مبرّر للقول بأنّ الحکم یختص بالصوم لوحده، فإذا استلزم الصوم العسـر یسـقط. صـحیح أنّ موضوع الآیة هو الصوم، لکن لو کنّا نحن و الآیة لأمکن اسـتنباط شـمولیّة القاعدة المذکورة لجمیع موارد العسر و الحرج. إذن مسألة العسر هی من العناوین المذکورة فی الآیات و التی یرتفع بها التکلیف عن عهدة المکلّف.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۴

الآیة الرّابعة [رَبَّنٰا وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً]

اشارة

و الآیة الاخریٰ هی قوله تعالی فی آخر سورة البقرة: رَبَّنٰا وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا «۱» و استناداً إلیٰ المتون الروائیـة فإنّ اللّه سـبحانه و تعالی یحکی فی هذه الآیة جملة من الأدعیة التی دعا بها رسول اللّه صـلی الله علیه و آله ربّه لیلة المعراج و توجـد هنـاک روایـة فی هـذا البـاب قـد نتطرّق إلیها فی بحثنا الروائی، و مجمل القول إنّ الرسول الأکرم صـلی الله علیه و آله دعا اللّه سبحانه و تعالی بهذا الدعاء: رَبَّنٰا وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا و یفهم من قوله هذا أنّ الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله طلب من اللّه سـبحانه و تعالی أن یمنَّ علیٰ امّته بمزیّة، و هی أن یرفع عن امّته الإصـر الذی حمله علیٰ الامم الماضیة. هنا لا

بـدّ و أن نحدّد معنیٰ «الإصـر» بدقّة. المعنیٰ الإجمالی للإصـر هو العبء الثقیل جدّاً و الشّاق. إذن، الرسول الأکرم صـلی الله علیه و آله یـدعو اللّه عزّ و جـلّ بأن یرفع هـذه العبّ الثقیل عنه و عن امّته، و ورد فی الرّوایات نماذج و صور متعـدّدة عن طبیعـة التکالیف الشاقّة التی کانت علیٰ الامم السالفـة و التی دفعها اللّه سـبحانه و تعالی عن هـذه الامّـة رحمـة منه و امتناناً. و منها الروایة المأثورة عن الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله حیث یقول: «جعلت لی الأرض مسجداً و طهوراً» «۲». و لقائل أن یقول: ما هی المزیّة التی منّ اللّه بها علیٰ رسوله و علی امّته فی هذا الحدیث الشریف؟ و الجواب: إنّ قول الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله: «جعلت لی الأرض مسجداً» یعنی أنّ کلّ الأرض جعلت محلّاً للعبادة، و إن کانت هناک أفضلیّة فی بعض الأماکن علیٰ

---

(۱). البقرة: ۲۸۶.

(۲). صحیح البخاری ج ۱، الصفحة ۹۱، باب التیمّم.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۵

غیرها، فالمساجد أفضل من غیرها من الأمکنة، و المساجد نفسها تتفاوت من حیث الأفضلیة، و المشاهد المشرفة أیضاً لها أفضلیتها، إلّا أنّه لا یشترط فی صـحّة الصـلاة أن تؤدّیٰ فی المسـجد، مع أنّ الوارد فی الرّوایات أنّ الامم السالفـة کانت لها أماکن مخصّـِصة للعبادة بحیث لو أنّهم أرادوا أن یعبدوا اللّه عزّ و جلّ خارج هذه الأماکن لما صحّت عبادتهم. لذا کان البعض منهم یضطر أن یقطع المسافات الشاسعة للوصول إلیٰ هـذه البقـاع المخصّـِصة للعبـادة بغیـة أن یحرز جـانب الصـحّة فی عبادته. و فی المقابل نجـد أنّ الأرض جعلت لرسول اللّه صـلی الله علیه و آله مسـجداً. لذلک جاز للمسـلم أن یقیم الصلاة فی أیّ مکان شاء، فکلّ مکان یصدق علیه اسم الأرض، یصـلح لأن یکون مسـجداً و کذا الحال بالنسبة لطهوریّة الأرض، حیث أنّ التیمّم هو من المزایا التی امتازت بها هذه الامّة المرحومة. و کان العنوان العامّ الذی یفید التیمم هو أنّ «التراب أحد الطهورین». أمّا فی الامم السالفة فلا یوجد شـیء من هذا القبیل. فمن التکالیف الشاقّة التی کانت مفروضة علیٰ الامم السابقة هو أنّهم إذا أصابت أجسامهم نجاسة، و خاصّة إذا کانت النجاسة بولًا فلا یطهرون إلّا إذا اقتطعـوا تلـک القطعـة المتنجسـة من الجسم بالمقـاریض «۱». و ظـاهر عبـارة الروایـة یتعیّن من خلالهـا قصّ الجلـد بـالمقراض بالقـدر المتنجّس حتّی یطهر. أمّـا بالنسبـة للُامّـة الإسـلامیة فقـد جعـل اللّه الماء مطهراً، بحیث إذا تنجّس المکلّف من أعلیٰ رأسه إلیٰ أخمص قدمیه فبإمکانه أن یتطهّر بالماء. و تذکر الروایة بعض الواجبات و التکالیف التی قد تبدو بعضها شدیدة

---

(۱). الوسائل ۱: ۱۳۳، الباب الأوّل من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۴، و الروایة و إن کانت صحیحة إلّا أنّ العقل لا یساعد مضمونها، و لا بدّ من التأویل فیها. و من البعید أن یکون المراد ظاهرها.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۶

الغرابـة، و الآیـة الکریمـة: رَبَّنٰا وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا تؤیّد هذا المعنیٰ. و کما أشـرنا سابقاً فی خصوص دعـاء إبراهیم و إسـماعیل علیهمـا السـلام، فـإن اللّه عزّ شـأنه عنـد ما یحکی دعاء أحـد الأنبیاء ثمّ یسـکت، فهـذا یعنی، أن الـدّعاء قد استـجیب، و إلّـا لکـان من غیر المنـاسب نقل هـذا الـدعاء، و مع نقله و عـدم إجابته یتحتّم علیٰ اللّه عزّ و جلّ أن یردّ بالنفی علیه. إذن، المنظور فی الآیة لیس مجرّد دعاء الرسول، و إنّما دعاء یستتبعه استجابة.

و هنا کلمة «إِصْـراً» جاءت فی سیاق النفی، و هی تفید العموم، أی: لا تحمّلنا أیّ إصر فی أیّ من التکالیف. إذن الآیة تطرح معنیً عامّاً و کلیّاً.

الاستدلال بصدر الآیة و بیان المراد من «الوسع»

بعد ذلک تأتی فقرة جدیدة من الدعاء و هی قوله تعالی: رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ، و المتتبع لسیاق الآیة یجد أنّ هناک ارتباطاً خاصّاً بین صدر الآیة:

لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها و بین الفقرة من الدعاء، و هی رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ و قد عدّ المحقّق النراقی رحمه الله فی کتابه العوائد قوله: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها من الأدلّة التی یستدلّ بها علی قاعدة نفی الحرج، و أنّها دلیل مستقل عن هذا المضمار، و تبعه فی ذلک المحقّق البجنوردی رحمه الله فی کتابه «القواعد الفقهیة». و الآن لنری هل هی کذلک، أم لا؟ هنا لا بدّ أن نبحث المسألة من جهتین: الجهة الاولی: هو أنّنا نعلم مسبقاً أنّ القدرة العقلیّة تعتبر شرطاً عقلیاً فی تعیّن التکلیف بالنسبة للإنسان، فلو أمر رجلٌ ابنه بالقیام بعمل لا یقدر علی إنجازه بالمرّة، لاستقبح العقلاء منه ذلک. لأنّ العقل یقرّر هذه الحقیقة، و هی أنّه لا معنی أن تأمر

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۷

و تنهی أو تزجر شخصاً لا حول و لا قوّة له علی القیام بعمل معیّن أو ترکه. و هذا أمرٌ بیّن و واضح، و فی باب الاصول هناک بحث بحثه سیّدنا الأستاذ الأعظم الإمام- مدّ ظلّه العالی- و بحثناه أیضاً تبعاً للسیّد الاستاذ، و مفاده أنّ التکالیف العامّة هل یشترط فیها القدرة؟ و أمّا کون العجز عن القیام بالتکلیف هل هو معذّر، أم لا؟ فهذا بحث آخر. المسألة هی: أنّ التکلیف حتّی لو کان تکلیفاً غیر عامّ، فإنّه یشترط فیه القدرة علی أدائه، فإذا لم تتوفّر القدرة، یفقد التکلیف معناه، و السیّد الإمام- مدّ ظلّه العالی- یری هذا المعنی. بعد أنّ اتّضح لنا هذا المعنی، ننتقل إلی الآیة الشریفة: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها هل المقصود من الآیة هو القدرة العقلیّة؟ نستبعد ذلک، لأنّ ظاهر قوله تعالی: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها فی مقام الامتنان علی کافّة المکلّفین فی جمیع الملل و الأدیان. فالآیة لا تقول: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها فی هذه الامّة و فی هذه الشریعة، بل معناها أنّ المکلّف یکلّف بقدر وسعه دائماً. و کما أنّ الظّلم ممتنع الصدور منه تعالی، کذلک تکلیف الإنسان بما لا یطاق.

فالمسألة مسألة امتنان، بالإضافة إلی الشرط الذی یستقلّ به العقل. و فحوی اشتراط القدرة هی أنّه مع عدم وجود القدرة لا یبقی هناک أیّ معنی للتکلیف. و من هنا نفهم أنّ الوسع لیس بمعنی القدرة العقلیّة، و لا یعنی الوسع ما یشترط العقل فی مسألة التکلیف. إذن ما ذا یرید بالوسع؟ هل من الممکن أن نضع مسألة الوسع مقابل مسألة الحرج فنقول: لا یکلّف اللّه نفساً إلّا ما لا یکون حرجیّاً علیها؟ الفقهاء الذین استدلّوا بهذه الآیة استندوا إلی هذا الرأی، و منهم المحقّق النراقی رحمه الله فی العوائد و المحقّق البجنوردی قدس سره فی القواعد الفقهیة، و یفهم موقفهم هذا من خلال استدلالهم بهذه الآیات، علماً أنّ هذین العلمین لم یعلّقا علی هذه الآیة،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۸

و لکن من الطبیعی أن یکون رأیهم هو أنّ الآیة: لا یُکَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها یعنی إلّا ما لا یکون حرجیاً علیها. و إذا حملنا هذه الآیة علی هذه المعنی فستدرج ضمن أدلّة نفی الحرج. و لکن هذه الآیة لا تدلّ علی هذا المعنی، و الدلیل علی ذلک هو الفقرة التی تبعت قوله تعالی: رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً... و هی قوله: رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ هذه الفقرة من الآیة تعرض مسألة اخری غیر مسألة الإصر و غیر مسألة الحرج، فمسألة الحرج و مسألة الإصر صیغتا بصورة دعاء. و السؤال الآن: ما ذا یرید رسول اللّه صلی الله علیه و آله بدعائه هذا: رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ؟ هل یرید أن یقول: لا تحمّلنا ما تقصر عنه قدرتنا العقلیة؟ هذا الأمر یقرّ العقل بقبحه، و هو قبیح بالنسبة للأشخاص العادیّین، فکیف لا یکون قبیحاً بالنسبة للّه تعالی؟ و إذا أراد اللّه أن یکلّف الإنسان بما لا یقدر علیه، فما هو المبرّر لهذا الدعاء:

رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ بعد بیان مسألة الحرج و مسألة الإصر؟ و من جهة اخری لا یمکن أن تطرح مسألة القدرة العقلیّة و عدّها فی هذا الخصوص، لأنّها لا تشکّل دلیلًا محکماً لوجود معنی جدید یقع برزخاً بین الحرج و عدم القدرة الفعلیّة، أو فقل درجة تتوسّط بینهما. و سأذکر العنوان الذی یدخل هذا المعنی فی إطاره، کما سأذکر الشواهد التی تؤیّده فیما بعد. و الآن نتساءل هل یمکن أن

نستفيد من نفس الآية علىٰ أنّ قوله تعالى: مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ و كذا كلمة وُسْعَهَا التى طرحت فى صدر الآية، لا يدلّان علىٰ مسألة الحرج، بدليل أنّ هذه الفقرة من الدعاء رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً بعيدة عن مفهوم الحرج؟ هذا من جهة. و من جهة اخرىٰ فإنّ الدعاء: رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ غير ناظر

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۵۹

إلىٰ مسألة عدم القدرة، لأنّه كما قلنا سابقاً- إذا عدم المكلّف القدرة على القيام بالتكليف سقط التكليف، و لا داعى حينئذٍ للدعاء، و أمّا قوله: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا فهذا فى مقام الامتنان. و هناك نقطة اخرىٰ لا بدّ من الإشارة إليها، و هى أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله بعد أن قال فى دعائه: رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ لم يقل بعده «كما حملته على الذين من قبلنا» كما قالها فى دعائه بخصوص الإصر. و الظاهر أنّ الدعاء رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ يدخل ضمن قوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا و حيث يقرّر حقيقة عامّة تشمل كافّة الأديان و الملل و المذاهب. إذن، ما هو ذاك المعنى الذى قد يكون هو الصحيح و الذى عبرنا عنه بأنّه برزخ بين الحرج و بين مسألة القدرة العقلية؟ إنّه عبارة عن القدرة العرفيّة، أى القدرة علىٰ القيام بالعمل أو عدم القدرة بالمنظور العرفى. فقد يوجد هناك عملٌ لا يستحيل على الإنسان فعله عقلًا. و لكنّ العرف يرىٰ ذلك العمل من المستحيلات. و هذا يشبه تماماً الموارد التى يختلف فيها حكم العرف عن حكم العقل، و الشواهد فى هذا المجال كثيرة و واضحة. و لقائل أن يقول: لما ذا اخترت هذا المعنىٰ؟ الجواب: إنّكم تلاحظون أنّ كل مسألة قائمة علىٰ الدليل يجب أن يرجع فيها إلىٰ العرف؛ فمثلًا إذا قام الدليل علىٰ أنّ الدم نجسٌ، فهذا يعنى أنّ كلّ ما يراه العرف دماً يكون نجساً. و إذا قال الدليل: إنّ البول نجس، فمعناه أنّ ما يراه العرف بولًا يكون نجساً. و لمّا كانت كلّ من كلمتى: «الوسع، و عدم الطاقة» قد اخذتا بنظر الاعتبار فى الدليل، إذن فالعرف هو الذى يحدّد معنىٰ الوسع. و عدم الطاقة. إنّ العرف إذا أراد أن يفسّر قوله تعالى: وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ و معنى

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۰

الوسع، فإنّه يشرحه من وجهة نظره، لا من وجهة نظر العقل و هذا هو الصحيح.

لأنّ معنى الوسع فى قوله: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا يجب أن يرجع فيه إلى العرف. و كذلك بالنسبة إلىٰ تحديد دلالة قوله: مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ لا بدّ من الرّجوع إلى العرف، و للعرف ملاكاته الخاصّة فى تحديد معنىٰ الوسع، و معنى عدم الطاقة و التى قد لا تتفق مع ملاكات العقل. و بناءً علىٰ ذلك يتقوّم معنىٰ الآية، و تأخذ الآية نسقها الصحيح. و مع الأخذ بنظر الاعتبار السياق الطبيعى للآية علىٰ ضوء المعنىٰ الذى قررناه يتضح أن ما أشرنا إليه- و هو أنّه قوله تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا جاء فى مقام الامتنان- صحيح جدّاً، كما أنّ قوله: رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ أيضاً كدعاء صحيح هو الآخر. و من جهة اخرىٰ لا يبقى أىّ مبرّر لأن نربط مفهوم الوسع و عدم الطاقة بمسألة الإصر و الحرج، أى أنّه ليس من الأدلّة التى يستدلّ بها علىٰ قاعدة لا حرج. بناءً علىٰ ذلك، فإنّ ما ورد فى الحديث الشريف «رفع عن امّتى ما لا يطيقون» هو من باب الامتنان، و يدلّ علىٰ نفس المعنىٰ هذا، و إلّا لو كان المقصود من قوله «ما لا يطيقون» هو ما لا يطيقون عقلًا، لما بقى معنىٰ للحديث، أى لا معنىٰ لأن يمنّ اللّه علىٰ الامّة الإسلامية خاصّة بأن يرفع عنها ما هو خارج عن تكليفها، و ما لم يؤمر به فى أىّ من الأديان أو المذاهب. محصّلة القول: إنّ هذه الفقرة من الآية: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا و التى استدلّ بها بعض العلماء على قاعدة نفى الحرج، لا تصلح لأن يستدلّ بها علىٰ هذه القاعدة.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۱

الروايات الدالّة علىٰ القاعدة

اشارة

هناک روایات کثیرة فی قاعدة نفی الحرج یمکن أن یستشهد بها فی هذا الباب.

و قیل: إنّ هـذه الروایات فی هذا المجال فیها تواتر معنوی. و یقصد بالتواتر المعنوی هو طرح مسألة نفی الحرج بتعابیر و ألفاظ مختلفة فی هـذه الروایات، و المرحوم المیرزا الآشتیانی قـدس سره صاحب الحاشیة الموسّعة علی الرّسائل المسمّاة ب (بحر الفوائـد) یدّعی التواتر المعنوی فی الروایات. المیرزا الآشتیانی قـدس سره من تلامیـذ المحقق الشّیخ الأنصاری قدس سره المتفوقین، و قد عثرنا علی رسالة مختصرة منه رحمه الله فی قاعدة نفی الحرج کتبها بقلمه الشریف، و بعد أن یستعرض سماحته الروایات، یدّعی أنّ فیها تواتراً معنویّاً. و لا تستبعد أن تکون المسألة بهذه الکیفیة و إن لم تکن هناک حاجة لاستشعار هذا التواتر، لأنّه من بین هذا العدد الکبیر من الروایات، هناک الکثیر من الروایات الصحیحة و المعتبرة، و روایة واحدة منها کافیة للاستدلال، فضلًا عن الروایات الصحیحة المتعدّدة، فکیف إذا وصلت إلی حدّ التواتر؟ و من الجدیر بنا أن نبحث هنا بعض هذه الروایات.

الروایة الأولی [صحیحة فضیل بن یسار]

هناک روایة یرویها صاحب الوسائل «فی أبواب الماء المضاف، الباب التاسع، الحدیث الخامس» هذه الروایة صحیحة السند عن فضیل بن یسار عن أبی عبد اللّه علیه السلام: فی الرجل الجنب یغتسل فینتزح من الماء فی الإناء؟ فقال علیه السلام: «لا بأس، ما جعل علیکم فی الدین من حرج» «۱».

---

(۱). الوسائل ۱: الباب ۹ من أبواب الماء المضاف، الحدیث ۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۲

هنا لا بدّ من الإشارة إلی أنّنا فی تعاملنا مع الروایات أحیاناً لا ننظر فی مورد الروایات، و لکن ننظر إلی حکم الإمام، فإذا قال علیه السلام: لا بأس، کما فی هذا الروایة، ثمّ علّلها بقوله تعالی: مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فهذا یکفی لأن یکون دلیلًا علی قاعدة نفی الحرج، و بناءً علی ذلک نستنتج أنّ قوله: مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ یدلّ علی نفی البأس فی موارد الحرج، و یدلّ علی رفع الإلزام فی موارد الحرج. و لکن بالنسبة لمورد الروایة قد لا نحتاج أن نبحث مورد الروایة المسوقة فی مقام الاستدلال علی قاعدة نفی الحرج، علماً بأنّ ملاحظة مورد الروایة قد یکون مؤثّراً فی بعض الفروع التی ستطرح فیما بعد- إن شاء اللّه- و لکن بالنسبة لأصل القاعدة، فلا ضرورة فی مناقشة موارد الروایات. و لکن وضوح معنی الروایة أمرٌ مهم، و بناءً علی ذلک فمن الأفضل أن ندقّق فی سؤال الراوی و نری ما هی الموارد الذی حکم الإمام بنفی البأس عنها. و ما هو الإشکال الذی حصل فی ذهن الراوی، و الذی أراد الإمام حلّه بأن قال له: «لا بأس». و نشیر إلی عنصر التدقیق فی أصل نقل الروایات، حیث کان للمرحوم السیّد البروجردی- أعلی اللّه مقامه- باعٌ کبیر فی هذا المجال، فقد ذکرت الروایة بنفسها فی الباب التاسع بعنوان الحدیث الأوّل، و الراوی هو فضیل بن یسار، مع وجود اختلاف فی السؤال، فبدل من قوله «ینتزح منه الماء» رویت هناک (ینتزح من الأرض فی الإناء)، فالروایة واحدة، و الرواي هو نفسه فضیل بن یسار. و هذه من ضمن الإشکالات المهمّة الموجّهة إلی صاحب الوسائل قدس سره، فکثیراً ما حکم بتعدّد الروایات، و هنا عرض روایتین: إحداهما بعنوان الحدیث الأوّل، و الآخر تحت عنوان الحدیث الخامس، فی حین أنّ الراوی واحد، و هو فضیل بن یسار،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۳

و السؤال واحد، کما أنّ الجواب واحد أیضاً سوی أنّه ورد فی إحداهما «ینتزح من الماء فی الإناء». و فی الاخری «من الأرض فی الإناء». و هذا یعنی أنّ الروایتین فی الأصل روایة واحدة، لکن الذین نقلوا من فضیل رواة کثیرون، و لذلک اختلفوا فی النقل. و هنا لا بدّ أن نبحث فی عبارة الروایة للاختلاف الموجود فی النقل، فمرّة ورد «ینتزح من الإناء» و الاخری «ینتزح من الأرض فی الإناء». و

یمکن أن نشرح الروایة بصورتین: إحداهما: أنّ الشخص فی حال غسل الجنابة إذا انترح شیء من ماء الغسل فی إناء الماء الذی یرید أن یکمل به غسله، أو یرید أن یدّخر فیه الماء لیغسل به غسل الجنابة فیما بعد. هنا یوجد احتمالان فی المسألة: الاحتمال الأوّل: هناک مسألة فی کتاب الطهارة مفادها: أنّ ماء الوضوء و الغسل یجب أن لا یکون مستعملًا فی رفع الحدث، یعنی إذا اغتسل الجنب و کان جسمه طاهراً. فتجمع ماء الغسل فی حوض، فهل یجوز لغیره أن یغتسل به؟ هنا الماء طاهر، لکنّه استعمل فی رفع الحدث الأکبر، و لذلک فلا- یجوز للغیر أن یغتسل به. أو یتوضّأ، و من هنا قد تکون الشبهة التی طرأت علی ذهن السائل هی: إذا کان الجنب یغتسل فوقعت بعض قطرات ماء الغسل فی إناء الماء [هنا کلمة الانتزاح تعنی قلیلًا من الماء] و استعملت هذه القطرات فی إتمام الغسل، فهل هناک ثمّة إشکال فی الغسل، و هل الغسل باطل، أو لا؟ فیجیب الإمام علیه السلام بقوله «لا بأس»، أی أنّ وقوع قطرات من ماء الغسل فی الإناء و استعماله فی إتمام الغسل لا یقدح بصحّة الغسل. ثمّ یعلّل علیه السلام قوله هذا بالآیة الکریمة «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ». هذا هو الاحتمال الأوّل الذی یمکن أن تحمل علیه الروایة. الاحتمال الثانی: هو أنّ الجنب قد یکون جسمه طاهراً کلّه، و قد یکون فیه

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۴

شیء من النجاسة. و لمّا کان جسم الجنب فی أغلب الأحیان فیه شیء من النجاسة، من هنا یأتی السّؤال، و هو أنّ الماء لاقی جسم الجنب فتنجّس، ثمّ انترح هذا القسم من الماء فی الإناء، لسقوط بعض قطرات الماء المتنجّس فی الإناء الذی یستعمل للغسل، فما هو الحکم الشرعی هنا؟ فیجیب الإمام علیه السلام «لا بأس» و یعلّل جوابه بقوله تعالی: وَ مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. ثانیهما: و الآن لنری ما الذی یعنیه السائل من سؤاله علی ضوء النقل الآخر للروایة أی بناءً علی القول بأنّ الماء ینترح من الأرض فی الإناء. فالظاهر من السؤال أنّ السائل شکّ فی نجاسة الأرض بلحاظ أنّ إنساناً جنباً یغسل علی هذه الأرض، و لذلک یحتمل أن تلاقی قطرات الماء هذه الأرض المشکوک فی نجاستها، ثمّ تسقط بعد ذلک فی الإناء. و السؤال هو: کیف نتعامل مع هذا الاحتمال؟ فیجیب الإمام علیه السلام، لا بأس، مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. إذن بناءً علی النقلین، یوجد هناک ثلاث احتمالات: الأوّل: احتمال أنّ الماء قد استعمل فی رفع الحدث الأکبر. الثانی: احتمال أن یکون جسم الجنب نجساً. الثالث: احتمال نجاسة الأرض و ملاقاة الماء لها. فهل یمکن أن یجیب الإمام علیه السلام علی هذه الاحتمالات الثلاثة ب «لا بأس»، و یعلّل جوابه بالآیة الکریمة وَ مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ؟ فی حین أنّ بعض هذه الاحتمالات لا- تحتمل أن یجاب علیها ب «لا- بأس». و فی البعض الآخر یمکن أن یکون الجواب هو «لا- بأس» لکن تعلیل الجواب بالآیة «وَ مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» غیر واضح. أمّا بالنسبة للاحتمال الأوّل و هو سؤال الراوی عمّا إذا وقع شیء من ماء الغسل فی الإناء، هنا الجواب ب «لا بأس» صحیح، و لکنّ التعلیل بقوله تعالی: وَ مَا جَعَلَ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۵

عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ غیر واضح و فیه إبهام، لأنّ قطرات الماء بعد سقوطها فی الإناء تستهلک فیه، و إذا استهلکت عندئذٍ لا یصدق أنّه غسل بماءٍ استعمل فی رفع الحدث الأکبر. إذن، لو لم تکن هناک قاعدة لا حرج فی الإسلام، و لو فرضنا عدم وجود الآیة: وَ مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فی هذا الحال إذا سقطت عدّة قطرات من ماء الغسل فی إناء الماء، فهل یبطل الغسل بماء الإناء، و لما ذا؟ فإذا قیل: نعم لا یجوز الغسل، لأنّه ماء استعمل فی رفع الحدث الأکبر، فیجاب: إنّ قطرات الماء هذه قد استهلکت فی ماء الإناء، و استعمال الماء الموجود فی الإناء لا یسمّی استخدام الماء المستعمل فی رفع الحدث الأکبر. أمّا الاحتمال الثانی، و هو أنّ الروایة ناظرة إلی تلک النجاسة التی غالباً تکون علی جسم الجنب. ففیه: أنّ عدم التصریح بوجود النجاسة علی الجسم یبعّد هذا الاحتمال.

و المبعد الآخر لهذا الاحتمال، هو أنّ المجنب یلزم علیه أن یُطهّر جسمه قبل أن یغتسل، فی حین أنّ الروایة تفرض أنّ رجلًا جنباً یغتسل، فما المقصود من عبارة یغتسل؟ هل المقصود أنّه یرید أن یغتسل لتشمل ما قبل الغسل، أی تطهیر الجسم؟ و إذا کان المقصود

من عبارة «يغتسل» هو عمليّة الغسل بحدّ ذاتها، حينئذٍ يفترض أنّه طهّر جسمه قبل الغسل. و نحن نبحث هذا الاحتمال و نناقشه، بالرغم من أنّ هناك مبعّدان لهذا الاحتمال. و بناءً علىٰ هذا الاحتمال فإنّ جسم الجنب نجس، و لذا لو سقط الماء المستعمل لطهارة الجسم في الإناء الذي يريد أن يغتسل به الجنب، فما الحكم؟ يجيب الإمام عليه السلام بقول «لا بأس» فما هو المراد ب «لا بأس»؟ هل يعني أنّ قطرات الماء ليست

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۶

نجسة أبداً، أو أنّها نجسة، و لكنّها لا تضرّ بالإناء؟ أيّهما نختار؟. فإذا قلنا: إنّ الإمام عليه السلام يقصد من وراء جوابه المتقدّم أنّ هذه القطرات من الماء غير نجسة، فما علاقة هذا المعنىٰ بقوله تعالى وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أي إنّنا إذا قلنا بأنّ الغسالة ليست بنجسة فلا داعي للتمسّك بقوله تعالى: وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و إذا كان مبنى الإمام عليه السلام أنّ هذه القطرات حال وقوعها في الإناء نجسة، إلّا أنّها لا تنجّس الإناء، يواجهنا إشكال و هو أنّ الإناء قد تنجّس، فلا معنى لقوله: لا بأس. لأنّ الماء إذا كان قليلًا تنجّس. فهل تستطيع قاعدة الحرج أن تبيح الغسل بهذا الماء. أو أنّه يتعيّن عليه التيمّم؟ هل يصحّ أن نقول بأنّ الماء إذا تنجّس و لا يوجد ماء غيره، فإنّ مقتضىٰ الآية مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ سقوط شرط طهارة الماء. و بناءً علىٰ ذلك يجوز الغسل بالماء النجس؟ لا- يقول بذلك أحد و حتّى و لو فرضنا أنّ الماء القليل لا ينفعل، فإنّ التعليل بالآية: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ لا محلّ له، و غير وارد. أمّا إذا قلنا بالاحتمال الثالث، بناءً على النقل الآخر لرواية فضيل بن يسار فهنا تتلخّص المشكلة في الأرض، حيث يحتمل أن تكون هي النجسة، ففي هذه الحالة، الجواب ب «لا- بأس» صحيح و وارد في محلّه. هنا تتحقّق إحدىٰ مصاديق قاعدة الطهارة التي تقضي بالحكم بطهارة كلّ شيء مشكوك في طهارته، فالأرض مشكوك النجاسة، و لذلك فهي تدخل ضمن قاعدة الطهارة، و يحكم بطهارتها، و يتّضح من خلال ذلك أنّ قاعدة الطهارة هي الأساس لقوله «لا بأس»، و السؤال الآن: كيف يمكن أن نُبرّر استناد الإمام عليه السلام للآية مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. للإجابة علىٰ هذا السّؤال قد يقال: إنّ الآية تشكّل الأساس و الأصل في تبلور

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۷

قاعدة الطهارة، أي أنّ اللّه سبحانه و تعالى جعل قاعدة الطهارة لئلّا يقع المكلّف في الحرج. و الإشكال الذي يرد علىٰ هذا الجواب هو أنّ لسان قاعدة نفي الحرج لسان النفي، و ليس لسان الإثبات، و أمّا قاعدة الطهارة فلسانها لسان إثبات طهارة كلّ شيء حتّىٰ تعلم بنجاسته، فهل من الصحيح أن نجعل قوله: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و الذي يفيد النفي دليلًا علىٰ مسألة ثبوتية و هي قاعدة الطهارة؟

و حتّى لو سلّمنا بذلك، فإنّ النتيجة المترتّبة علىٰ هذا الأساس لا تفيدنا شيئاً، حيث سيكون الأساس في هذا الترابط معلّقاً علىٰ قاعدة الطهارة. و حتّى لو قلنا: إنّ بإمكاننا أن نتمسّك بعموميّة القاعدة، لكن فيما يخصّ المورد فلا يمكن أن تعود علينا بأيّة فائدة، لأنّ قاعدة الطهارة، تجري هنا. و من المستبعد أن تكون الآية: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ناظرة إلىٰ قاعدة الطهارة، فقاعدة الطهارة و إن كانت في الأصل مبتنية علىٰ أساس التسهيل و على أساس الشريعة السمحة السهلة، و هذا المعنىٰ بنفسه أي كون الشريعة سمحة و سهلة يُراد له فيما بعد أن يكون من الأدلّة علىٰ قاعدة الحرج، أمّا أن نربط آية: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ فيما يخصّ هذه الرواية بقاعدة الطهارة، فهذا أمرٌ لا يجوّزه العقل. و علينا أن نعود إلىٰ أوّل نقطة انطلقنا منها، و هي إذا لم نستطع أن نحدّد دلالة الرواية بالشكل الصحيح علىٰ ضوء الاحتمالات التي استعرضناها، و لاحظنا أنّ بعضها غير صحيح أصلًا، و بعضها الآخر لا يستقيم معها التعليل بالآية، نقول: فهل لنا أن نعود إلىٰ نفس المعنىٰ الذي أشرنا إليه مُسبقاً، فالإمام أجاب ب «لا بأس» و لا ندري كيف يمكننا أن نستفيد من هذا الجواب، و هل أنّ قوله عليه السلام: لا بأس، يشكّل أصلًا فيما يخصّ فتوىٰ الفقهاء؟ لا ندري، فما هو معلوم أنّ الإمام عليه السلام نفي البأس

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۸

و علّل ذلك ب مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، و هذا التعليل العامّ فيما يخصّ نفى البأس دليل علىٰ وجود قاعدة تسمّىٰ قاعدة نفى الحرج. و دليل علىٰ أنّ الآية الكريمة حتّىٰ فى هذه الموارد الجزئية و الفرعية أيضاً تأخذ مجراها أينما يوجد هناك مورداً حرجيّاً. و لنا أن نتساءل هنا: هل يمكننا أن نقرّر هذا المعنىٰ حتّىٰ لو لم نطّلع علىٰ المعنىٰ الواقعى للرواية؟ لأنّ الاحتمالات الثلاثة الموجودة فى الرواية لا- تخلو من إشكال، و الإشكالات الموجودة فيها هى إشكالات مورديّة، و لكن محور بحثنا ليس فيما يخصّ انفعال الماء القليل، و لا- فى خصوص قاعدة الطهارة. و لا فى الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، فإذا قصرنا جهدنا فى بحثنا الروائى على الموارد و المصاديق، فوجود هذه الاحتمالات لا تسمح لنا أن نرجّح أو أن نستظهر، و لكنّنا فى غنىً عن كلّ هذه الموارد، فما نحن بصدده هو أن نتوصّل إلىٰ قاعدة نفى الحرج من خلال هذه الرواية بغضّ النظر عن خصوصيّة الموارد، و بناءً علىٰ ذلك فإنّ النتيجة التى نتوصّل إليها فى هذه الرواية الصحيحة هى: إنّ الحكم بعدم البأس فى الاستدلال بالآية: وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ يكفى بالنسبة لنا فى ما نحن فيه، و إن كان يُراد لتلك الروايات فى مواقع اخرىٰ أن نبحث جزئيات و موارد الرواية بما فيها من اشكالات تتعلّق ببحثنا هذا، فلعلّه لا يوجد هناك أيُّ اشكال كما هو الحال فى غيره.

الرواية الثانية: [الرواية المعروفة الواردة فى أبواب الوضوء، نقلًا عن الشيخ الطوسى قدس سره]

اشارة

من الروايات التى استدلّ بها هى الرواية المعروفة الواردة فى أبواب الوضوء، نقلًا عن الشيخ الطوسى قدس سره بسنده، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: عثرت فانقطع

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۶۹

ظفرى، فجعلت علىٰ إصبعى مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه عزّ و جلّ، قال اللّه تعالى: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امسح عليه «۱».

سند الرواية

سند الشيخ صحيح باستثناء الراوى الأخير و هو عبد الأعلىٰ مولىٰ آل سام.

فأغلب الرجاليين باستثناء الكشّى رحمه الله لا يوثّقون المولىٰ عبد الأعلىٰ مولىٰ آل سام هذا توثيقاً جيّداً. و المرحوم الكشّى رحمه الله، عند ما يصل الحديث إليه يروى رواية فى مدحه، و الرواية ينقلها عن لسانه و هى أنّ عبد الأعلىٰ قال: قلت لأبى عبد اللّه: إنّ الناس يعيبون علىّ بالكلام، و أنا اكلّم الناس. فقال عليه السلام: «أما مثلك من يقع ثمّ يطير فنعم، و أمّا من يقع ثمّ لا يطير فلا» «۲». و يفهم من الرواية أنّ عبد الأعلىٰ آل سام كان ضليعاً فى علم الكلام، و إذا كبا علىٰ الأرض فسرعان ما ينهض و يطير، و لكن قد يستشكل علىٰ هذه الرواية أنّ الراوى لها هو عبد الأعلىٰ المولىٰ آل سام نفسه، لذا روايته هذه ليست حجّة. و من ضمن الرواة فى سند هذه الرواية التى يذكرها الشيخ الطوسى رحمه الله هو ابن محبوب، و هو من أصحاب الإجماع الذى أجمعت العصابة علىٰ تصحيح ما يصحّ عنه، و يصل عدد العصابة هذه إلىٰ ثمانية عشر شخصاً، يتوزّعون علىٰ طبقات مختلفة و أزمنة متفاوتة، و يتميّز أصحاب الإجماع بخصوصيّة، و هى: أنّ الرّواية إذا وصلت إليهم صحيحة، حينئذٍ لا حاجة إلىٰ التأمّل لا فى وثاقة هؤلاء، و لا فى الرواة الذين يروون

عنهم. أی أنّ أحدهم إذا روی عن الإمام علیه السلام بصورة مباشرة

(۱). الوسائل ۱: ۴۶۴، الباب ۳۹ من أبواب الوضوء، الحدیث ۵.

(۲). اختیار معرفة الرجال- ص ۳۱۹- رقم ۵۷۸.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۰

فهو حجّة، حتّی و لو کان بینه و بین الإمام علیه السلام وسیط واحد أو عدّة وسائط، فلا داعی لإعمال الدّقة و النظر فی الوسیط و الوسائط، و یکفی فی ذلک أنّ السند یصل مثلًا إلی ابن محبوب، فإذا صحّ السند بالنسبة إلی من سبق ابن محبوب، فلا داعی بعد ذلک إلی التأمّل فیه أو فیمن یروی هو عنهم. و من ضمن الذین یروی عنهم ابن محبوب فی هذا السند هو عبد الأعلی، و إذا أردنا توضیح معنی ما یقال عادة فی خصوص أحد الرواة، أو مجموعة من الرواة من أنهم معقد الإجماع، فمعنی ذلک أنّ العصابة أجمعت علی تصحیح ما یصحّ عن الجماعة، فیلزم ذلک أن نعتبر هذه الروایة صحیحة السند بلحاظ أنّ ابن محبوب فی سند هذه الروایة، و سند الروایة إلی أن یصل إلی ابن محبوب صحیح أیضاً، و من ابن محبوب فصاعداً لا یحتاج إلی تفحّص. أمّا إذا لم نلتزم بهذا المعنی، باعتبار أنّ ما ورد فی کتاب رجال الکشّی فی خصوص من أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عنهم لا یفیدنا أکثر من أنّ هؤلاء متّفقٌ علی وثاقتهم، بخلاف بقیة الرواة، حیث إنّ وثاقتهم غیر محرزة، و قد یؤیّد البعض وثاقتهم، و البعض الآخر یختار الصمت إزاءهم، أو یکونوا مختلفٌ فیهم، أمّا فی خصوص أصحاب الإجماع، فلا أحد یشکّ فی وثاقتهم. إذن معنی «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عن جماعة» هو أنّ الروایة إذا وصلت صحیحة إلی أصحاب الإجماع فعلیکم أن لا تشکّوا فیهم، لأنّهم قد احرزت وثاقتهم، إذا التزمنا بهذا المعنی لأصحاب الإجماع، یلزم أن تکون روایة عبد الأعلی مولی آل سام غیر صحیحة بالضرورة، حتّی و لو کان ابن محبوب و الذی یُعدّ من أصحاب الإجماع من ضمن سند الروایة. و من هنا تتّضح لدینا نظریّتان، و ظهر لی من خلال التحقیق أنّ القول الأوّل هو الأصوب، أو فقل: هو أکثر شهرةً من القول الأوّل، أی أنّ میزة أصحاب

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۱

الإجماع لا تقتصر علی أنفسهم فحسب، بل إنّ من ینقل عنهم أیضاً یمتازون بممیزاتهم، یعنی أنّ روایاتهم تکون صحیحة.

البحث فی دلالة الروایة

هذه الروایة تمتاز عن بقیة الروایات الاخری بمیزة، و هی أنَّ الإمام علیه السلام یصرّح علی أنّه مع وجود الآیة و هو قوله تعالی: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ لم تکن هناک حاجة للسؤال، و کان علیک أیّها السائل أن تستعین بکتاب اللّه فی التوصّل إلی حکم هذه المسألة. و هذا ما لم نشهده فی الروایات الاخری، فقد یرد استشهاد فی غیرها من الروایات بقول اللّه تبارک و تعالی، و لکن لیس بالدرجة التی یفقد بوجودها السؤال معناه. و هذا یکشف عن أنّ الآیة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فیها معنیً عرفیّاً واسعاً لا یحتاج إلی تفسیر، و أنّ معناها بدرجة من الوضوح و الظهور بحیث إنّ الإنسان إذا التفت إلی هذا المعنی، یمکنه أن یستخرج أحکاماً لمصادیق الحرج هذه بنفسه. نتیجة القول: إنّ هذه الروایة صالحة للاستدلال بغضّ النظر عن سندها، و کما قلت، فإنّ دلالة هذه الروایة هی علی موردها. و هناک عدَّة ملاحظات فیما یخصّ جوانب الروایة، إحدی هذه الملاحظات هی أنّ الإمام علیه السلام بعد أن قرأ قول اللّه تبارک و تعالی، قال امسح علیها، أی امسح علی الجبیرة، و السؤال هنا: هل هذا الحکم الإثباتی استفید من قوله تعالی: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أو أنّ الآیة الکریمة- کما سنوضّح ذلک إن شاء اللّه- ترید أن تنفی الإلزام أو الوجوب أو التحریم، و لکن نفی الآیة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ لا یستفاد منها أمراً لزومیّاً معیّناً، ففی الآیة التی تطرَّقنا إلیها سابقاً مٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ

عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ قلنا: إنّ هذه الآية لا علاقة لها

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۲

بإيجاب التيمم، إنّما لها مدخلية فى نفى وجوب الوضوء، فمن لم يجد ماءً لا يجب عليه الوضوء لقوله تعالى: مّا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ و هنا لا بـدّ أن نتصور معنىً مشابهاً لـذلك المعنى، أى أنّ هـذا الشخص قبل أن ينقطع ظفره كان واجباً عليه أن يمسح على البشرة، و يقصد بالبشرة نفس الأظفر. و هو جزء من القدم، و بالتالى جزء من الجسم، فمسح البشرة كان واجباً عليه، و الآن حيث انقطع الظفر و ضُمّد محل الجرح، فإنّ بقاء وجوب المسح على البشرة مستلزم للحرج، من هنا فإنّ الآية مّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ تنفى وجوب المسح على البشرة، و يرتفع بـذلك الوجوب الـذى كان ثابتاً على المكلّف قبل أن يعثر. و السؤال هو: بأىّ دليل توجب المسح على القماش؟ فهل استند فى صدور هـذا الحكم إلى آيـة نفى الحرج، أو أنّ هذا الحكم مبتنٍ على قاعدة «الميسور لا يسقط بـالمعسور»؟. بيّن المرحوم الشّيخ الأنصارى- أعلى اللّه مقامه- فى كتاب الرسائل كيفيـة الاستدلال بآيـة الحرج مع كون المسح على الجبيرة أمرٌ لازم، فيقول: لو انقطع الظفر و لم يكن الحكم قد صدر فى هذه المسألة بعد، لكان المسح على المكلّف أمراً واجباً.

و فى المسح يوجد هناك لحاظان: أحدهما: إمرار اليد على المحلّ. و الآخر: هو أن يكون للمحلّ بشرة، أى أن تمر اليد على البشرة مباشرةً، ثمّ يقول: و الآن حين انقطع الظفر، فأىُّ من هـذين الحكمين اللزوميين- لزوم إمرار اليـد على المحلّ و لزوم كون المحلّ هى البشرة- هو من بـاب الحرج، و باعتقادنـا فـإنّ الحرج يكمُن فى اللحاظ الثانى، و هو مباشرة البشرة، و وقوع اليـد على البشـرة يستلزم الحرج، أمّا أصل إمرار اليـد على المحلّ بغضّ النظر عن إمرار اليـد على البشـرة لا يكون حكماً حرجيّاً، و لا يكون إلزاماً موجباً للوقوع فى الحرج.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۳

إذن، فى الحقيقـة نحن لسنـا بحاجـة إلى قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور) و ما شابهها، فنفس المسح الاختيارى ينحلّ إلى حكمين لزوميّين، و أحد هذين الحكمين اللزوميين يوجب الحرج، و تدخل فى الآية: مّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ يقول مباشرة: (امسح عليه، أى على المرارة) من باب أنّ المسح على المرارة يتحقّق معه شرط إمرار اليد. و قد أشكل البعض على الشيخ بأنّه ليس بمقدورنا أن نحلّل الحكم بلزوم المسح إلى حكمين عرضـيين، فإمرار اليد إنّما هو مقدّمة للمسح على البشـرة، و صحيح أنّهما حُكمان، أحدهما يعتبر مقدّمـة للآخر، فإذا رفعت الآيـة الكريمة ذا المقدّمة، فإنّ وجوب المقدّمة يرتفع لوحده، لأنّه معلّق بشـكل كامل على وجوب ذى المقدّمة، و لأنّ وجوبها تبع لوجوب ما كانت مقدّمة لأجله. و لكن هذا الإشـكال غير صحيح، لأنّه كما لاحظنا فى باب الوضوء بالنسبة للأعضاء التى يجب غسلها كالوجه و اليـدين، لا يشترط فى غسـلها آلة خاصّة، حيث يصح للمكلّف أن لا يسـتخدم يدهُ عند الوضوء، كأن يصبّ الماء على وجهه بواسطة إناء، و كـذلك على اليـد اليمنى و اليد اليسرى، فلا مانع من ذلك، لأنّه يشترط فى الغسل غسـل الوجه، و لكن بأىّ طريقـة تتحقّق عمليّة الغسل، فهذا غير مهمّ، فيمكنه أن يتوضّأ وضوءاً ارتماسـياً، و لكن فى غسل الوجه عليه أن يبدأ من الأعلى إلى الأسـفل، و أن يراعى الترتيب، و أن يغطس يديه من الأعلى إلى الأسفل، فالمهمّ فى الوضوء غسل الوجه و الكفّين بأىّ شكل كان. أمّا بالنسبـة للمسح، فهل المراد هو إيجاد رطوبـة على الرجل، أو أنّ حقيقـة المسح و مفهومه هو نفس إمرار اليد، فبالنسبـة للوضوء توجـد هناك قرينـة على أنّ إمرار اليـد له مدخليـة فى ماهيّـة المسـح، إذ لا معنى لأن نقول: إنّ الإمرار باليـد هو مقدّمـة وقوع الرطوبة على بشرة الرجل أو على بشرة الرأس، و من هنا نلخص إلى

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۴

القول بأنّ إمرار اليد نفسه له أصالة و موضوعيّة، و الشـرط فى المسح أن تكون يدك مرطوبة. إذن نعود و نؤكّد بأنّه لا يصحّ أن نقول بأنّ إمرار اليد هو مقدّمة فى باب المسح، لأنّ هذا المعنى لا يلائم مع حقيقة المسح، و لا يلائم مع قوله تعالى:

وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ لأنّ نفس عمليّـة إمرار اليـد لها مدخليّـة فى ماهيّـة المسـح، بخلاف ماهية الغسل و الذى يتحقق بغسـل

المحلّ بأىّ نحو كان. إذن هناك فرق بين المسح و بين الغسل، و ليس بمقدورنا أن نفرض موضوع إمرار اليد مقدّمة فى باب المسح، أى أنّ الغرض ليس إيصال رطوبة من الوضوء إلىٰ الرأس و إلى الرجلين، و إنّما الهدف هو تحقّق عنوان المسح، و من هنا يتّضح صحّة بيان المرحوم الشيخ الأنصارى قدس سره فى هذا الخصوص حيث يقول: إنّ الآية:

وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ يستفاد منها حكمان لزوميان. أحدهما: إمرار اليد، و يستفاد هذا المعنىٰ من الروايات و القرائن الخارجيّة. و الثانى: أنّ ذاك المحل يجب أن يكون علىٰ بشرة، كأن يكون بشرة الرأس و بشرة الرجلين. إذن بعد أن أصبح قيد البشرة مستلزماً للحرج، لانقطاع الظفر و وجود المرارة علىٰ المحلّ حيث لا يمكن أن نرفع المرارة- قطعة الضماد و الدواء الموضوع علىٰ محلّ الحرج- فإنّ هذا القيد ينتفى بواسطة الآية الكريمة: مّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، و أمّا أصل قوله تعالى «امْسَحُوا» فيما يخصّ الوضوء الذى تتحقّق فيه حقيقة المسح و هى إمرار اليد فهو أمرٌ باق. و الإشكال الآخر الذى يشكل به علىٰ هذه الرواية و يحتاج إلىٰ بحث و مناقشة، هو أنّ المسح علىٰ الرجلين يختلف عن المسح علىٰ الرأس، فبالنسبة للمسح علىٰ الرأس لا يلزم الاستيعاب، لا طولًا و لا عرضاً، و يكفى فى ذلك أن

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۵

يصدق مسمىٰ المسح، أمّا بالنسبة لمسح الرجل تقول الآية: وَ أَرْجُلَكُمْ. فهنا أَرْجُلَكُمْ معطوفة علىٰ الجار و المجرور، أىّ أنّ حرف الجرّ و هو «الباء» لم يدخل علىٰ كلمة «أَرْجُلَكُمْ» و كما قلنا فإنّ المسح علىٰ الرجل يختلف عن المسح علىٰ الرأس فى استيعاب تمام الرجل طولًا عند المسح، و لا يكفى أن يمسح المكلّف علىٰ ظفره، و الاستيعاب عند المسح طولًا يتحقّق بأن يمسح إلىٰ الكعبين، أمّا بالنسبة للاستيعاب فى المسح عرضاً فهو غير لازم و إن كان مستحبّاً، فالمكلّف عليه أن يمسح من رأس أحد أظافره- و لنفرض أظفر الأصبع الإبهام- إلىٰ الكعبين ليتحقّق الاستيعاب الطولى و أمّا بالنسبة لبقيّة الأظافر فلا يلزم أن يمسح عليها. و الإشكال هو: أنّ عبد الأعلىٰ لمّا قال: انقطع ظفرى، فهل يقصد جميع أظافر رجله؟ الواقع أنّ ظهور الرواية لا يعطى هذا المعنىٰ، أضف إلىٰ ذلك أنّ الإنسان عند ما يعثر و يسقط علىٰ الأرض، قد ينقطع له ظفر واحد أو ظفرين، لا- كلّ أظافره، و بعد أن انقطع ظفرٌ أو ظفران من رجله و وضع عليه المرارة، لما ذا أمرهُ الإمام عليه السلام بأن يمسح علىٰ المرارة و لم يأمره بأن يمسح علىٰ بقية أظافره؟ فإنّ المسح بالنسبة لبقيّة الأظافر يمكن أن يتحقّق بتمام معناه، كما أنّه لا يشكل علىٰ المكلّف أىّ نوع من الحرج، فإذا قلنا بأنّ الرواية تشير إلىٰ انقطاع جميع أظافر الرجل ممّا أدّى أن تضمد المنطقة كلّها، فهذا خلاف الظاهر، مضافاً إلىٰ ذلك أنّ العثرة و السقوط علىٰ الأرض عادة لا تستوجب ذلك، و إذا قلنا بأنّ ظاهر الرواية يدلّ علىٰ أنّ بعض أظافر رجله قد انقطعت و ليس كلّها، فالحكم الشرعى هو أن يمسح علىٰ بقيّة أظافره، و هو بوسعه أن يفعل ذلك، و ليس فيه أىّ نوع من الحرج. قد يقال فى مقام الجواب: إن الرّواية غير ناظرة إلىٰ أظفار الرجل، بل موضوعها هو أظفار اليد، حيث يلزم فى غسل اليد استيعاب تمام الأجزاء من المرفق و حتّى أطراف الأصابع، أى أنّ فى قول الإمام عليه السلام «امسح عليه»

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۶

استبدل حكمان. أحدهما: الغسل حيث استبدل بالمسح. و الآخر: هو البشرة، حيث استبدلت بالجبيرة، فهنا تمّت إلغاء حكمين شرعيين نظراً للحرج: الغسل، و لزوم كون الغسل علىٰ البشرة، لأنّه بعد أن نضع الضماد فإنّ غسل هذا الضماد تبعاً لوجوب غسل اليد يستلزم الحرج، لذلك يتبدّل الغسل إلىٰ المسح و البشرة إلىٰ الجبيرة. و لكن هذا التغيير للرواية يحوى الكثير من المبعّدات: أوّلها: أنّ التعثّر إنّما يتعلّق بالرجل لا- باليد. ثانياً: السؤال لم يتضمّن أيّة إشارة إلىٰ هذا المعنىٰ، و كان لازماً علىٰ المجيب علىٰ الأقلّ أن يقول بأنّ الرواية فيها إطلاق، لا أن و يحملها علىٰ خصوص ظفر اليد. و ثالثاً: يظهر من قول الإمام عليه السلام «امسح عليه» أنّه عليه السلام لا يريد أن يحدث تبديلًا فى الحكم، فكلمة «عليه» فيها دلالة كبيرة علىٰ أن يكون المسح علىٰ المرارة بدلًا من المسح علىٰ البشرة، أمّا أن تتضمن الرّواية علىٰ تغيّر حكمين، أحدهما: حلول المسح بدلًا من الغسل، و الثانى: أن تكون المرارة محلّاً للمسح بدلًا عن البشرة، فهذا

مستبعد، و بالتالی فإنّ حمل الروایة علی أنّها ناظرة إلی ظفر الید غیر صحیح و مستبعد جدّاً. قد یقال: ما هو الخلل فی هذا المعنی؟ أو لیس أنّ الفقه یقرُّ هذه المسألة و هی أنه إذا جُرحت الید، فإنّ الوضوء حینئذٍ یسمّی بوضوء الجبیرة، و یمسح علی الجبیرة؟ فنقول: هذا صحیح، لکن لا علاقة له بهذه الروایة، لأنّ الروایة تقول: یُعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه، فبالنسبة لظفر الید إذا انقطع و وضعت علیه مرارة، فإنّ ما یعرف فی هذه الحالة من کتاب اللّه هو أنّ غسل هذه البشرة غیر واجب، لأنّه

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۷

حرج و عسرٌ، أمّا أن یحلّ المسح محلّ الغسل، فهذا ما لا نستطیع أن نعرفه من کتاب اللّه، فلولا هذه الروایة، و کنّا نحن و آیة الوضوء، و آیة نفی الحرج، و انقطع ظفر یدنا و وضعنا علیه مرارة بحیث کان من الصعب أن نزیل المرارة و نغسلها حیث تسبّب لنا نوعاً من الحرج، فهنا الوقوع فی الحرج الحاصل من الغسل معناه أنّ الغسل لیس بواجب، أمّا وجوب المسح، فهذا ما لا نجدهُ فی کتاب اللّه، مهما دقّقنا و أمعنّا النظر. و أقصی ما نجد فی کتاب اللّه تعالی هو أنّ الغسل و المسح حقیقتان مختلفان، و لیس المسح المرتبة النازلة من الغسل، و لذلک عند ما یسأل الفقیه فی باب الوضوء، عن حقیقة الوضوء، فیقول: هو غسلتان و مسحتان، فللمسح ماهیّة و للغسل ماهیة اخری، و لیس المسح من مراتب الغسل، و لمّا کان الغسل یوجب الحرج، حینذاک یرتفع الغسل، أمّا أن یحلّ المسح محلّ الغسل فإنّه یطلب دلیلًا خاصّاً، و نحن قد استفدنا هذا المعنی من الروایات الاخری من غیر روایات الحرج، و من دون أن نجمع بین آیة الوضوء و دلیل نفی الحرج. حیث توجد روایات خاصّة و حکم تعبدیّ خاصٍّ فیما یخصّ ظفر الید فهنا الغسل یتبدّل إلی المسح، لا أنّ التبدل یعرف من کتاب اللّه، فهذه المسألة لا یمکن أن نعرفها من کتاب اللّه. إذن، بناءً علی قوله: (امسح علی المرارة) لا یبقی هناک أدنی شکّ فی أنّ موضوع السؤال هو أظفار الرجل بالإضافة إلی ما قرأناه فی أوّل الروایة، حیث یقول الراوی: (عثرت) فمن خلال کلمة «عثرت» یتبادر إلی الذهن أنّ المراد هو ظفر الرجل. و هنا لقائل أن یقول: هذا المعنی نحصل علیه من خلال النظرة البدویة، و لا دلیل لدینا یدعم هذا المعنی.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۸

نقول: دلیلنا علی ذلک هو قوله علیه السلام «امسح علی المرارة» فهو قرینة علی أنّ الظفر، ظفر الرجل. إلّا أنه کیف نواجه الإشکال هذا، و هو إذا انقطع ظفر واحد أو اثنین، و وضعت علی المحلّ مرارة، فلما ذا یکون المسح علی المرارة و لا نمسح علی بقیّة الأظفار؟ و فی معرض الرّد علی هذا الإشکال نقول: إنّ علینا أن نحمل الروایة بلحاظ هذه القرینة الخارجیّة علی أنّ أظفار الرجل الواحدة قد انقطعت أثر التعثّر، بحیث لا یمکن للمکلّف أن یمسح علی أیّ أظفر و لا علی بشرة أیّ من الأظافر، و للعمل بالآیة: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ لا بدّ للمکلّف من المسح علی المرارة فی الخارج. و هذه النقطة هامّة و دقیقة تُرشدنا إلی تفسیر الروایة بهذا المعنی. و هنا نورد مؤیّداً آخر علی أنّ المراد هو ظفر الرجل لأظفر الید، و ذلک برفع اشکال آخر یرد علی الروایة، فقد أشکل البعض بأنّ الروایة عند ما تصرّح ب «امسح علی المرارة» فإنّ مورد الروایة هذا لیس فیه خصوصیّة معیّنة، و یلزم عن هذه أمرٌ لا یلتزم به أحدٌ من الناس، فلو کان الإنسان مریضاً، بحیث یضرّ الماء به، فما المانع من أن یتوضّأ علی القمیص، و یمسح علیه، فهل یوجد هناک فقیه یفتی بذلک، یعنی إذا أضرَّ الماء بشخص فلما ذا ینتقل من فرض الوضوء إلی فرض التیمّم، لما ذا لا یتوضّأ علی القمیص کما قال الإمام علیه السلام امسح علی المرارة. هنا أیضاً یکون الفرض أن یمسح علی الید، لأنّه ما الفرق بین أن یمسح علی المرارة و علی القمیص، أ لم یکن حکم الظفر هو وجوب الغسل؟ أ لم یتوجب فی بادئ الأمر غسل البشرة، و قد انتقل الحکم إلی المسح علی المرارة؟ إذن بالنسبة لهذا الفرض، لما ذا لا یصحّ لنا أن نأمر المکلّف بأن یمسح علی القمیص؟ فما الفرق بین المسح علی المرارة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۷۹

أو المسح علی القمیص؟ و الجواب: هو أنّ قوله علیه السلام «امسح علی المرارة» فسّرت بشکل مغلوط، حیث إنّ الأمر بالمسح علی المرارة لم یکن بالنسبة لظفر الید، فلو کان بخصوص ظفر الید، لکان للإشکال هذا مدخلیّة، لأنّه لا فرق بین أن یقال للمکلّف: «امسح

علىٰ المرارة» أو «امسح علىٰ القميص»، لأنّ الغسل علىٰ البشرة فيه حرجٌ. إذن يرد هـذا الإشكال إذا قلنا بأنّ موضوع الروايـة هو أظفار اليـد، و أمّا إذا أرجعنا قول المعصوم عليه السلام «امسح علىٰ المرارة» إلىٰ ظفر الرجل، فإن عمليّة المسح باقيـة بقوّتها، و إنما الّـذى يتخصّص به الحرج هو المباشرة و إمرار اليد علىٰ البشرة لما فيها من الحرج. و أمّا إذا قرّرنا أنّ قوله عليه السلام «امسح علىٰ المرارة» هو فى خصوص ظفر الرجل، فهل هذا يستلزم أن نقول بالمسح علىٰ القميص أيضاً؟ فالملاك فى امسح علىٰ المرارة بالنسبة لظفر الرجل و المسح علىٰ القميص فى غسل اليـد واحـد، أو أنّ فى المسح علىٰ المرارة بـدل الظفر هناك حكم واحـد قـد تغيّر، و هو المسح علىٰ البشرة، أمّا ماهيّة المسح فهى باقية. و لقائل أن يقول: بغضّ النظر عن الرواية، فإن أىّ شخص إذا انقطع ظفره و وضعت عليه المرارة يكون صـدور الحكم بالمسح على المرارة هو حكم خاصّ، و له روايات خاصّـة، و هناك روايات خاصّة فى المسح علىٰ الجبيرة، و هـذه الرّوايات الخاصّة لا تفيـد بأنّ المريض يمكنه أن يمسح علىٰ القميص، و لكن فى خصوص هـذه الروايـة، أى رواية عبد الأعلىٰ مولىٰ آل سام يمكننا أن نُسند هـذا المعنىٰ إليها. فالروايـة تفيـد العموم، لأنّها لم تذكر خصوصيّة معيّنة لظفر اليد، و إنّما قالت: يعرف هذا و أشباهه من كتاب اللّه. و هكذا، فإن رواية عبد الأعلىٰ مولىٰ آل سام و إن لم نستطع أن نحرز جانب

السند فيها، لكنّها من حيث الدلالة و المعنى رواية واضحة و معتبرة، و تتفرّد هذه الرواية عن غيرها من الروايات بميزة و هى قول الإمام بأنّه: لا حاجـة لمثل هـذا السؤال: لأنّكم بإمكانكم أن تستفيدوا هـذه المسألـة من آيـة نفى الحرج، و هذا أبلغ و أرفع درجة من مجرّد استشـهاد الإمام بآيـة نفى الحرج. و فى هـذا المجال توجـد هناك عدّة روايات نستشـهد بواحدة منها فى خصوص معنىٰ الحرج و التى نحتاج إليها فيما بعد.

رواية قرب الإسناد

عبد اللّه بن جعفر الحميرى فى كتاب قرب الإسناد- و كتاب قرب الإسناد، كتاب صغير، و قد طبع هذا الكتاب فى زمن المرحوم السيّد البروجردى قـدس سره، و السبب بتسميته ب «قرب الإسـناد» هو أنّ رواته قليلون- عن مسعدة بن زياد و هـذا الراوى من الثقات. قال مسعدة... عن جعفر عن أبيه عن النّبى الأكرم صلى الله عليه و آله قال: «مما أعطىٰ اللّه أمتى و فضّلهم علىٰ سائر الامم، أعطاهم ثلاث خصـال لم يعطهم إلّا نبىّ....» «١» و فى بعض النسخ وردت العبارة بصورة مغلوطـة، و هى: لم يعطها الأنبياء، و الصحيح: لم يعطها إلّا الأنبيـاء، أو لم يعطهـا إلّـا نبيّاً. أحـد هـذه الخصال هو رفع الحرج، و ذلك أنّ اللّه تبارك و تعالى، كان إذا بعث نبيّاً قال له: اجتهـد فى دينك و لا حرج عليك، أىّ أن الاجتهاد يجب أن لا يوقعك فى حرج و مشقّة، و هذه من خصائص الأنبياء السابقين. و لكن بالنسـبة إلىٰ امم هؤلاء الأنبياء كان هناك حرج فى التكليف و مشقّة.

---

(١). قرب الإسناد: ٨۴.

و كمـا أشـرنا سابقاً فان الآيـة الشـريفة: وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَيْنٰا إِصْراً كَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنٰا، تفيـدنا أنّ الإصـر كان محمّلًا علىٰ الامم السّابقـة، و كانت الامم مكلّفـة بما فيه الحرج و المشـقّة، و قد استعرضـنا بعض هذه التكاليف سابقاً. نعود للرواية. يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله فى تتمّة قوله: إنّ اللّه تبارك و تعالى أعطىٰ ذلك أمّتى حيث يقول: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و كما قلنا فإنّ الهدف من استعراض هذه الرواية هو أنّ هذه الرواية تفسّر لنا الآية حيث يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله فى هذه الرواية «من ضيق» و قول الرسول هـذا ناظرٌ إلىٰ الآية مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ يعنى من ضـيق، و سنصل فى ما بعد إلىٰ معانى هذه

المفردات، منها کلمة الحرج، و کلمة العسر، و الإصر، و تضاف إلی هـذه المفردات کلمة الضیـق هذه و التی جاء مفسّرة للآیة «مِنْ حَرَجٍ». إذن هـذه الروایـة لها دلالـة تامّـة علی هذا المعنی، کما أنّها تبیّن الامتنان الإلهی و العنایة الرّبانیّة علی هذه الامّة حیث رفع عنها الحرج.

الروایة الثالثة: [موثقة أبی بصیر]

من الروایات التی تدخل فی هذا المضار، هی الروایة التی ینقلها صاحب الوسائل فی أبواب الماء المطلق، و هی روایة موثّقة یرویها أبو بصیر «١». قال: قلت لأبی عبـد اللّه علیه السـلام: «إننا نسافر فربّما بُلینا من الغـدیر من المطر کان إلی جانب القریـة» و قوله «بُلینا» بلحاظ العبـارة التی تأتی بعـدها و هی «فیکون فیه العـذرة و یبول فیه الصبی و تبول فیه الدّابـة و تروث؟ فقال الإمام الصادق علیه السـلام: «إن عرض فی قلبک شیء فقل هکذا، أو فافعل

---

(١). الوسائل ١: ١٦٣، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ٩.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٨٢

هکذا، أفرج الماء بیدک ثمّ توضّأ فإنّ الدین لیس بمضیّق، لأن اللّه تبارک و تعالی یقول: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ». و لسنا بصـدد مورد الروایـة و طبیعـة السؤال و مـا یریـده السائل من وراء سؤاله هـذا و طبیعـة الجواب. فهـذه المواضـیع تبحث عادة فی کتاب الطهارة و لکن ما نریـد أن نبحثه هو قول الإمام علیه السـلام: «لأنّ الدین لیس بمضـیّق» و استشـهد علیه بآیة: ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. یکفی هذا القدر بالنسبة لنا فی مقام الاستدلال علی قاعدة نفی الحرج. أمّا من حیث فهم الروایة و إمکان وضوح عدّة نقاط ترتبـط بقاعـدة نفی الحرج لا ـ بـدّ من مراجعـة مورد الروایـة و التعرّف علی سؤال الراوی؟ فهـل یراد بـالسؤال أنّ الغـدران التی ذکرتها الروایـة لیست کرّاً، بـل هی مـاء قلیـل، و المسألـة التی تبحثها الرّوایـة هی ملاقاة الماء القلیل بالنجاسـة؟ و الظاهر أنّ الغـدران من حیث المقـدار تبلغ الکرّ مع الأخـذ بنظر الاعتبار مقـدار الغدیر، فما ذا یرید السائل بسؤاله؟. فهل کان السائل یحتمل أن الکرّ مثل الماء القلیل یتنجّس بمجرد ملاقاة النجاسـة؟ و لو لا ذیل الروایة لا یسـتطیع الإنسان أن یحتمل هذا المعنی. و هنا نتساءل: ما ذا جاء فی نهایة السؤال حیث قال: «تبول الدابة و تروث»؟

و کما تعلمون فإنّ بول روث الدابّـة لیس نجساً، فالحصان و الحمار و البقر التی ترد غدیر المطر غیر نجسة من حیث البول و لا الروث، و لعلّ أبا بصـیر حکم علی بول روث الدابة بالنجاسة نظراً لنجاسة عذرة الإنسان و بول الصبی، و من هنا عطف بول و روث الدابة علی عـذرة و بول الإنسان و حکم بنجاسة الجمیع، و بناءً علی ذلک طرح أبو بصـیر هذا السؤال و هو: هل ینجس ماء الکرّ بملاقاة النجاسة؟ و لو کان هذا المعنی صحیحاً فلیس من الصحیح عطف روث و بول الدابّة علی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٨٣

عذرة الإنسان و بول الصبیّ حیث نشاهد أنّ الإمام علیه السـلام قرّر ذلک لأبی بصیر، و لم یقل له: إنّه لیس صحیحاً أن نعطف بعضهم علی البعض الآخر، لأنّ البعض نجس و البعض الآخر لیس نجساً. و من هنا یمکننا أن نلتمس مسلکاً جدیـداً فی فهم الروایـة، و هو أن ننظر فی إمکانیّـة أن یکون الراوی قـد قصـد شـیئاً آخر بسؤاله هذا. أی أنّ أبا بصـیر لا یرید أن یسـتفهم هل الماء الکرّ ینجس بملاقاته للنجاسـة، أو لا؟ خاصّـة إذا أخـذنا بنظر الاعتبار أنّ أبا بصـیر من الرواة المعتمد علیهم، و من المسـتبعد أن یسأل مثل هذا السؤال، و لو کان السؤال: هل ینجس الماء القلیل بالملاقاة، أو لا؟ لقیل: إنّ هـذه مسألـة فقهیة اختلف فیها، أمّا لو تنجّس الماء بملاقاة الکرّ، فحینئذٍ لا یتمکّن الإنسان من تطهیر أیّ شـیء، إذن من المسـتبعد جدّاً أن یسأل أبو بصـیر عن الماء الکرّ هل ینجس بالملاقاة أو لا ینجس. لذا یبـدو من الأفضـل أن نقول: إنّ سؤاله عن القـذارة العرفیـة، أی هـل یمکن للمکلّف أن یتوضّأ بماء الغـدیر و هو یری عـذرة الإنسان و

روث الدابّـة، و یری بامّ عینه الصبی یتبوّل فیه؟ أی مع وجود مثل هـذه القـذارة العرفیّة هل یصحّ الوضوء من ماء الغدیر لأجل تحصـیل الطهارة؟ و جواب الإمام علیه السـلام بقوله: «إن عرض فی قلبک شـیء» یشـعرنا بأنّ المقصود من السؤال هو هذا المعنی. أی أنّک قد یـداخلک شـیء فی قلبـک من قبیـل أنّ هـذا المـاء قـذر و وسـخ یحوی علی عـذرة الإنسان و روث الـدواب. فمع قـذارته هل یصـلح للوضوء؟ فیقول الإمـام علیه السـلام: أخرج المـاء بیـدک حتّی تـذهب القـذارة و یتجـدّد الماء. و السؤال المطروح هنا: هل یحقّ لنا أن نحمـل السؤال علی هـذا المعنی. أو أن نقول بـأنّ الروایـة نـاظرة إلی انفعـال و عـدم انفعـال الماء الکرّ؟ ثمّ قال الإمام علیه السـلام: «ثمّ توضّأ، فإنّ الدین لیس بمضیّق، مَّا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۴

الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» و لکن آیة نفی الحرج هذه التی استشـهد بها الإمام علیه السـلام یصعب التوفیق بینها و بین المعنی الذی حملنا السؤال علیه، فإنّ ذلک سیؤدّی بنا إلی القول بأنّ آیة: مَّا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و التی یفترض أن تکون محصورة فی دائرة الأحکام الإلزامیة لا تتناسب مع هذا المعنی، لأنّ المستحب یتضمّن جواز المخالفة، کما أنّ المکروه فی ذاته یتضمّن جواز الارتکاب، و بالتالی فإنّ هـذه الأحکام الشـرعیة لا تتناسب مع آیـة الحرج. أقول: إذا أخذنا بهذا المعنی للروایة، فإنّ الآیة سـتکون لها مدخلیّة فی ما یخصّ المسـتحبات و المکروهـات، و لکن التزام هـذا المعنی أولی من أن نحمـل السؤال علی أنّه وارد فی خصوص انفعـال مـاء الکرّ و عـدم انفعاله، و من ثمّ أفضل من القول بأنّ استشهاد الإمام علیه السلام بالآیة الشریفة: مَّا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ هو من باب أنّ ماء الکرّ لو تنجّس بملاقاة النجاسة لاسـتلزم الحرج و المشـقّة، و لذا جعل الله سبحانه و تعالی الماء الکرّ لا ینجس بملاقاة النجاسة. إنّ هذا الفهم للروایـة و للآیـة یغایر ما نُریـد أن نسـتفیده من قاعـدة لا حرج فیما بعـد، لأنّنا نریـد فیما بعد أن نسـتفید من قاعدة لا حرج مقابل الإطلاقـات التی تثبت حکمـاً ما، و ظاهر هـذه الإطلاقات أنّها تثبت الحکم سواء فی الموارد غیر الحرجیّة، أو فی موارد الحرج، إلّا أنّ قاعـدة (لاـ حرج) تـدخل کـدلیل حاکم و مبیّن تقول: إنّ هـذا الـدلیل و إن کان یثبت الحکم فی موارد الحرج، إلّا أنّه لا توجـد إرادة جدّیة علی ذلک، فالدلیل المطلق یشـمل مورد الحرج، أمّا وظیفة قاعدة الحرج تحدید الدلیل، و بالتالی تحدید دائرة الحکم، و من هنا فمن الأفضل أن نحمل الروایة علی ذلک المعنی.

الرّوایة [الرابعة روایة محمد بن أبی نصر]

اشارة

الثّالثة نتطرّق إلی روایة أخری و هی آخر روایة فی هذا الباب، و فیها جانب إضمار

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۵

و یتبیّن بقرینة کلمة «أن أبا جعفر» أنّه هو الإمام هو الصادق علیه السـلام، قال: سألته عن الرجل یأتی السوق فیشتری جبّة فراء، لا یدری أ ذکیّـة هی أم غیر ذکیّـة، أ یُصـلی فیهـا؟ فقال علیه السـلام: «نعم، لیس علیکم المسألـة، ثمّ یستشـهد الإمام علیه السـلام بالقول: إنّ أبا جعفر علیه السـلام کـان یقول: إنّ الخوارج ضـیّقوا علی أنفسـهم بجهـالتهم، إنّ الـدین أوسع من ذلـک» «۱». الروایة هذه واضـحة فی سؤالها، حیث لا یوجد فی السؤال أیّ غموض، و لا مجال للشکّ و التردید فیها فالسؤال هو عن جبّة فراء اشتراها أحدهم، و یشکّ هل هی نجسـة أو طاهرة، فهل له أن یصـلّی فیها؟ و یجیبه الإمام علیه السـلام: «لا مانع من ذلک، لیس علیکم المسألـة، إنّ الدین أوسع من ذلک» لأنّ مقتضـی القول أنه لو لا قاعـدة الحرج للزم التحقیق، أی لو لم تکن قاعدة الحرج، و لو لم یکن الدین أوسع من ذلک لکان التحقیق أمراً لازمـاً؟ و السؤال الـذی یرد هنـا: مـا هو الأسـاس فی لزوم التحقیق؟ هـل أنّ لزوم التحقیق نـابع من أنّ طهارة الثوب شـرط

صحّة الصلاة، و على الإنسان أن يحرز هذا الشرط، إذ أنّ وجود شرط داخل فى الواجب المفروض علىٰ المكلّف يملى عليه أن يتأكّد من تحقّقه، و لا يكفى أن نشكّ فى ذلك، فالشكّ فى الشرط لا يوجب الاكتفاء بما أوتى به مع الشكّ فى المشروط، و من هنا فإنّ الطّهارة شرطٌ لا بدّ من إحرازه، و الإمام يقول: «ليس عليكم المسألة» هذا من جانب. و من جانب آخر فإنّ إحراز الطهارة أمرٌ لازم فى تحقّق الصلاة، فما الأصل الذى حلّ محلّ الشرط فى إحراز الطهارة و على أساسه قال الإمام عليه السلام: ليس عليكم المسألة؟

---

(۱). الوسائل ۳: ۴۹۱، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحديث ۳.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۶

هل استند الإمام فى هذا إلىٰ قاعدة الطهارة للتخفيف من الكلفة و المشقّة المفروضة علىٰ الناس، و لرفع الحرج و الضيق عن أفراد المجتمع الإسلامى، هل هذا هو ما تعنيه الرواية؟ أ ليس من الواجب إحراز الشرط؟ نقول: إنّ قاعدة الطهارة هى التى أحرزت الشرط، لجريانها هنا، و بعد أن استند عليه السلام إلىٰ قاعدة الطهارة، قال عليه السلام: «ليس عليكم المسألة»، و يمكن أن تعتبر هذا القول تتمّة لقاعدة الطهارة، لأنّ قاعدة الطهارة لو أنّها جرت فى الشبهات الحكمية لكان لا بدّ من الفحص، أمّا فى الشبهات الموضوعية فلا يلزم فيها الفحص. ففى الشبهات الموضوعية إذا شك الإنسان فى طهارة ردائه، لا يلزم أن يتفحّص، بل بمجرّد أن يشكّ فى أنّ هذا نجس أو طاهر تجرى قاعدة الطهارة، فهل أنّ كلمة «نعم» تعنى الاستناد إلىٰ قاعدة الطهارة؟ و قوله ليس عليكم المسألة هو تتمّة قاعدة الطهارة؟ و إذا صحّ ذلك فإنّ عبارة «إنّ الدّين أوسع من ذلك» تبيّن الحكمة من قاعدة الطهارة، أى أنّ الإسلام إنّما أقرّ قاعدة الطهارة لرفع الحرج و المشقّة من الناس، و بذلك تكون علاقتها بقاعدة لا حرج غير وثيقة.

الرواية و سوق المسلمين

و بإمكاننا أن نوجّه عبارة «ليس عليكم المسألة» بشكل آخر، و هو أنّ كلّ هذا الكلام هو فى السوق، فقد جاء فى سؤال الراوى كلمة السوق، و الظاهر أنّ المقصود بالسوق فى الرواية هو سوق المسلمين لا غير المسلمين، و من هنا نقول:

بأنّ سوق المسلمين له حجيّته الشرعيّة و إمارته الشرعيّة، و هذا يعنى أنّ قوله عليه السلام:

ليس عليكم المسألة، لأنّه اشترىٰ جبّة فراء من سوق المسلمين، فحتّىٰ لو كان البائع مشكوك فى أمره هل هو مسلم، أو غير مسلم، فلا شيء علىٰ المبتاع، لأنّه اشترىٰ سلعته من سوق المسلمين، و مع كون السوق للمسلمين، فلا حاجة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۷

للتحقيق و التفحّص، حتّىٰ لو كان هناك من البيّاع و التجّار من هم يهود أو نصارىٰ، إذن هل يصحّ لنا أن نقول بأنّ عبارة الإمام عليه السلام: «نعم ليس عليكم المسألة» تفيد هذا المعنىٰ؟ و إذا صحّ هذا فإنّ عبارة «إنّ الدين أوسع من ذلك» أيضاً تدخل فى هذا المضمار، لأنّ سوق المسلمين أيضاً إذا لم نجعل له حجيّته و إمارته فسيوقع المكلّف فى حرج و مشقّة. و بناءً علىٰ ما سبق، فحتّىٰ لو حملنا الرواية علىٰ هذا المعنىٰ الجديد، مع ذلك لا يمكن أن نوجد علاقة بين الرواية و بين قاعدة لا حرج و التى نحن بصددها الآن، لأنّ قاعدة لا-حرج وظيفتها أن تقف فى وجه الإطلاقات التى من شأنها أن تثبت حكماً فى جميع الحالات حتّىٰ فى موارد الحرج و تنفى ذلك الحكم، فلسان قاعدة الحرج هو النفى و عدم الجعل و عدم ثبوت الحكم عند الحرج.

الرواية و ذكاة الحيوان

و هناک احتمال ثالث یمکن علی ضوئه أن نعطی للروایة معنیً أفضل، و أن نستفید منها قاعدة لا حرج أیضاً، و هو أنّ المکلّف هنا قد شکّ فی أنّ هـذا الجلـد طاهر أو غیر طاهر، و هـذا الشکّ نجده عنـد الشـیعة الإمامیّة، أمّا أهل السنّة فهم یرون أنه حتّی الحیوان غیر المـذکّی یطهر بالدباغـة. فبناءً علی الاحتمال الثالث فإنّ الرّوایـة لا تریـد أن تتطرّق إلی السوق، و لا تریـد أن تبیّن الحکمـة من قاعـدة الطهـارة، و إنّمـا قـد تریـد أن تقول للمکلف: إنّـک إذا شـککت بأن جبّـة الفراء هـذه طاهرة أو غیر طاهرة فبالتالی أنت شاکٌّ بین أن یکون هـذا الحیوان مـذکّی أو غیر مـذکّی، و الأصـل هنا استصـحاب عـدم التذکیـة، و لا یمکن للمکلّف أن یترک استصـحاب عـدم التذکیة إلّا إذا تحقّق بنفسه و تیقّن من أنّ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۸

الحیوان کان مُذکّی. و لو فرضنا أنّ المکلّف تعیّن علیه التحقیق و التفحّص نتیجةً لاستصحاب عدم التذکیة، لاستلزم ذلک الحرج و المشقّة، فمن الصعوبة التحقیق فی هذا الأمر، و ظاهر الروایة یشیر إلی هذا المعنی حیث تقول: «لیس علیکم المسألة» ثمّ یعلّل مقبولیّة هذه بأنّ «الدین لیس بمضیّق» إشارة إلی سماحة الدین وسعته، و لو لم یکن الدین متّسعا لوجبت علی المکلف المسألة. إذن، لو کانت هناک ثمّـة مدخلیـة لقاعـدة الطهارة لانتفی المبرّر لقوله علیه السلام «لیس علیکم المسألـة»، و لو کان السوق مأخوذاً بنظر الاعتبار لما بقی هناک وجه لمثل هـذا القول أیضاً. و هنا لقائل أن یقول: لما ذا کلّ هذا التأکید علی الصـلاة بلا فحص و بدون أن ینتزع المکلّف جبّته؟ فمن الممکن أن لا یسأل و لا یفحص المکلّف، بل ینزع الجُبّـة حین حلول وقت الصـلاة، فالإشـکال فی لبس الجُبّة عند الصلاة فقـط، أمّا خارج الصـلاة فلا یوجـد ثمّـة إشـکال فی ذلک، و من هنا یتبیّن أنّ الرّوایـة تفترض فی نزع الجُبَّة الحرج و المشـقّة، و کأنّه هناک ضـرورة عرفیّـة فی لبس الجُبّـة عنـد الصـلاة، و إذا قلنا بهذه الضـرورة العرفیّة، حینئذٍ یکون أصل الاستصـحاب فی عدم التذکیة جاریـاً، و مع ذلـک لا۔ یجب علی المکلف أن یتحقّق من طهارة اللباس أو نجاسـته إذا حملنا الروایـة علی هـذا المعنی، فإنّ قوله علیه السـلام: «إنّ الـدین أوسع من ذلک» یکون مناسـباً لبحثنا هـذا. و لا اریـد أن أقول: إنّ الروایـة تعنی هـذا المعنی حقیقـة، و لکن ظهور الروایـة یؤیّـد هـذا المعنی، کمـا أنّه لیس من المسـتبعد أن تکون الروایـة ناظرة إلی مسألـة السوق الإسـلامی. أو أن تسـتند إلی قاعـدة الطهـارة. و بالتـالی هنـاک ثلاث احتمالات فی هـذه الروایـة. الاحتمالین الأوّل و الثانی لا یرتبط بنا، أمّا الاحتمال الثالث فهو یتعلّق بما نحن فیه.. هـذا آخر ما أوردناه بعنوان الـدلیل للقاعـدة، و فیما ذکرناه منها غنی و کفایـة، و قـد ادّعی المحقّق الآشتیانی تواتر الروایات علی القاعدة بالتواتر المعنوی.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۸۹

دلیل الإجماع علی القاعدة

و قد اسـتدلّ علی نفی الحرج بالإجماع، فقد ادّعی صاحب الفصول تحقّق الإجماع علیه، بل قیل: ادّعی علیه إجماع المسـلمین. و لکنّ فیه- مضافـاً إلی عـدم اعتبـار الإجمـاع المنقول- أنّه حکی عن صاحب الوسائل فی کتاب «الفصول المهمّـة» بعـد أن ذکر الروایات أنّه قـال: إنّ نفی الحرج الـذی دلّت علیه الروایـات مجمـلٌ، و القـدر المتیقّن منه هو نفی التکلیف بما لا یطاق و بغیر المقـدور، و أمّا غیره فجمیع التکالیف الإلهیّة مشتملة علی الحرج و الضیّق، بل التکلیف هو جعل الغیر فی الکلفة و المشقّة «۱». و لا یخفی أنّ التکلیف بما لا یطاق خارج عن مورد البحث فی قاعـدة الحرج؛ لأنّه ممتنع عقلًا و لا یمکن حتّی بالنسبـة إلی الموالی العرفیّة فضلًا عن الحکیم علی الإطلاق، فلا یکون صاحب الوسائل رحمه الله ممّن قال بنفی الحرج فی مورد البحث علی نحو الموجبة الجزئیّة. و فی مقابلة حکی عن بعض أساتیذ الشـیخ الأنصاری رحمه الله أنّه جعل قاعدة الحرج من القواعد المسـلّمة العقلیّة، و لذا ادّعی استحالة تخصیصها، لأنّ دلیل العقل غیر قابل للتخصیص. و هناک قول بأنّ القاعدة حکم شرعی لا عقلی، و لکنّها ممّا لم یردّ علیه التخصیص، لوجود خصوصیّة فیها توجب عدم التخصـیص. و قول رابع بأنّ القاعدة قد خصّصت فی کثیر من الموارد، و من القائلین بهذا القول الشیخ قدس سره، بل زاد:

إنّ القاعـدة المـذكورة من جهـة ورود التخصـيص عليهـا فى كثير من الموارد بحيث يكون الخارج عن موردها أكثر من الباقى موهونة جدّاً.

---

(١). الفصول المهمّة ١: ٦٢۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٩٠

و بعد فرض وجود هذا الاختلاف فى القاعدة لا معنى لكونها مجمع عليها بحيث كان الإجماع دليلًا مستقلّاً مع قطع النظر عن الكتاب و السنّة، فإنّ حجيّة الإجماع إنّما هى من جهة كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام و من المعلوم أنّ مع ذلك الاختلاف لا يكشف عن رأى المعصوم حتّى على نحو الموجبة الجزئيّة، مع أنّ تحقّق الموجبة الجزئيّة لا يجدى فيما هو المقصود من الاستدلال بالقاعدة فى الموارد المختلفة. هـذا مـا يردّ عليه أوّلًا. و يردّ عليه ثانياً: أنّ الإجماع على فرض تحقّقه فى المقام لا يكون تعبّدياً، بل يكون محتمل المدركيّة، لاحتمال استناد المجمعين إلى الأدلّة الموجودة فى المقام.

دليل العقل

و هنا نصل إلى دليل العقل. نرى كيف يمكن الاستدلال بـدليل العقل فى خصوص قاعـدة نفى الحرج؟ لو قلنا: إنّ قاعـدة نفى الحرج تشـمل حتّى التكليف بما لا يطاق، عندئـذٍ يمكننا القول بأنّ العقل له مدخليّـة فى قاعدة نفى الحرج على نحو الموجبة الجزئيّة، و ذلك لأنّ العقل لا يجيز التكليف بما لا يطاق حتّى فى الموالى العرفيين. و أمّا إذا قلنا: إنّ القاعدة لا تشـمل التكليف بما لا يطاق استناداً إلى التفسير السابق الذى فسّرنا به الآية الكريمة: لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها فستواجهنا ثلاث مسائل، لأنّ التكليف بما لا يطاق ممتنع عقلًا. أى أنّ المكلّـف لا- يستطيع أن يـأتى بـالتكليف أبـداً. كـأن يريـد المولى من المكلّف أن يجمع بين الضـدين، فى حين أنّ الجمع بين الضدين لا يقرّ به العقل. إذن، هذا التكليف مستحيل عقلًا. أمّا ما يأتى فى المرتبة الأقلّ منها، و يصطلح عليها الامتناع العرفى من الناحية العقلية لا يوجد أىّ دليل و برهان على امتناعه و لكنّه ممتنع عرفاً. و هذا ما فسّرنا به

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٩١

قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها حين استفدنا من الآيـة الكريمـة بقرينـة ذيل الآيـة من أنّ اللّه تبارك و تعالى لم يكلّف هذه الامّـة و لا- حتّى الامـم السابقـة بالامـور التى يعتبرها العرف ممّا لا يطاق. إذن، فما تعارف عليه العرف بأنّه لا يطاق هو أيضاً خارج عن قاعـدة نفى الحرج. و من هنا إذا أخرجنا هـذه المسألـة عن دائرة البحث سـتواجهنا مسائل من نوع آخر. هـذه المسائل ليست ممتنعة، لا عقلًا، و لا عرفاً، لكن فيها مشقّة و كلفة شديدة، نعبّر عنها بالحرج. و سنبحث فيما بعد فى دائرة الحرج سعة و ضيقاً، و سنناقش العناوين التى تطرّقت إليهـا الآيـات و الروايـات فى هـذا المجـال إن شاء اللّه، و نقايس فيما بينها من حيث كون هـذه العناوين تـدخل فى دائرة واحـدة، أو أنّ هنـاك ثمّـة اختلاف و تبـاين فيمـا بينهـا. مجمـل القول إنّ هـذه القضايا غير ممتنعـة، لا عقلًا، و لا عرفاً، بل فيها مشـقّة شديدة، كما يشاهد ذلك فى بعض التكاليف، و هذا ما يدخل فى دائرة البحث ضمن قاعدة نفى الحرج.

الاستدلال بموارد التكليف بما لا يطاق

و هنا قد يتساءل البعض: هل بمقدورنا أن نستدلّ بالموارد التى تدخل ضمن عنوان التكليف بما لا يطاق على هذا القسم فى البحث؟ و بـذلك نعطى للمسألـة بعـداً عقلانياً. هذه المسألة ليست مسألة عقلية، و إنّما هى تعبديّة. و الدليل على ذلك أن الامم السابقة كان فيها هذا اللون من التكاليف الحرجيّة، و الآية الشريفة تنصّ على ذلك حين تقول: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا. من التكـاليف التى كـانت واجبـة عليهم، فى حين أنّ هـذه التكاليف قـد رفعت عن هـذه الامّـة، إذن، فما يمتنع عادة و عرفاً خارج عن

دائرة بحثنا هذا.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۲

و هنا نسأل: هل من الممكن أن نطرح التكليف بما لا يطاق فی هذا المجال كدليل عقلی؟ من هنا نرد علی المحقّق النّراقی قدس سره- الذی قال فی كتاب «العوائد» من أنّ التكليف بما لا يطاق يدلّ علی نحو الموجبة الجزئيّة علی قاعدة نفی الحرج- بأنّ التكليف بما لا يطاق لا علاقة له بنفی الحرج أبداً، فالاستدلال بالدليل العقلی المذكور تمسّك بالدليل فی غير مورده «۱». و يمكن تصوير دليل العقل بصورة اخری، و هی أن نقول: بأنّ الدليل علی قاعدة نفی الحرج هو أنّنا لو لم نقل بهذه القاعدة، يلزم عن ذلك اختلال النظام الموجود. و لا يمكننا أن نتصوّر بأنّ اللّه سبحانه و تعالی يقرّر بما هو من شأنه الإخلال بالنظام. و هذه المسألة فيها لزوم عقلی متعيّن علی الباری تبارك و تعالی. و فی مقام الردّ علی هذا الاستدلال نسأل: ما ذا يراد باختلال النظام؟ هل عاشت الامم السابقة و التی لم توجد فی زمانها قاعدة نفی الحرج، نوعاً من الاختلال فی النظام؟ و هل أنّ الباری جلّ و علا قد سبّب خللًا فی النظام فی الامم السابقة من خلال عدم طرحه لقاعدة نفی الحرج آنذاك؟ ما هو ذاك الاختلال فی النظام الذی يحدث بسبب عدم القول بقاعدة نفی الحرج؟ مع أنّ هذا الحرج- كما سيبحث فيما بعد إن شاء اللّه- حرج شخصی و ليس حرجاً نوعيّاً. فمثلًا، إذا سبّب الصوم. حتّی مع كونه واجباً متعيّناً علی كافّة الناس.

فالفرد إذا وقع فی حرج بسبب الصوم. يسقط عنه الصوم. فهل من المتصوّر أنّ مثل هذا الحرج الشخصی سيسبب اختلالًا للنظام ما لم

(۱). عوائد الأيّام: ۵۸.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۳

توجد هناك قاعدة نفی الحرج هذه؟ و هل سيؤدّی ذلك إلی التعارض مع الحكم العقلی؟ ليست هنا ارتباط بين نفی الحرج و اختلال النظام، حتّی يكون مستنداً للبعض من خلال ذلك أن يعطی للمسألة صبغة عقليّة أو يجعلها قاعدة عقليّة. نعم، يوجد هناك كلام للبعض فی خصوص هذا النوع من موارد الحرج، لا فيما يخصّ التكليف بما لا يطاق العقلی أو العرفی، مفاده أنّ أحد القواعد العقلية المسلّم بها، هی قاعدة اللطف، و خلاصة القول فی هذه القاعدة هو أنّ علی اللّه تعالی أن يقرّب العبد من نفسه، و يرشده و يهديه إليه، كما أنّه يجب عليه سبحانه و تعالی أن يحذّر العبد من كلّ شیء يبعّده عن ساحته المقدسة. من هنا نقول: إذا كان لدينا قاعدة اللطف، فهل بإمكاننا أن نطبقها بخصوص قاعدة الحرج؟ بأن نقول: إنّ اللّه سبحانه و تعالی لو جعل تكاليفاً حرجيّة حينئذٍ سيتخلی الناس عن هذه التكاليف و سيحاولون التهرّب منها. لأنّ الناس لا يميلون إلی تأدية مثل هذه التكاليف، و بالتالی فإن هذه التكاليف الشّاقة سوف تبعّد الناس عن اللّه تبارك و تعالی. و هذا يتنافی مع قاعدة اللطف. إذ ينبغی أن لا يكون هناك ما من شأنه إبعاد الناس عن ساحة القدسی الإلهيّة. و الجواب علی ذلك يتخلص فی النقاط التالية: الأولی: إنّ التكاليف الحرجية كانت موجودة فی السابق، و لو كانت هذه القاعدة عقليّة فلا يمكن تخصيصها، إذن وجود التكاليف الحرجية فی الامم السابقة دليل قاطع علی عدم وجود قاعدة عقليّة فی هذا المجال. ثانياً: ليست المسألة بالشكل الذی تمّ تصويرها من خلال السؤال، فالأمم السابقة هل كانت مجمعةً علی مخالفة التكاليف الحرجيّة؟ أو أنّ حوزة التكاليف كانت كسائر التكاليف الاخری، تارةً تطاع و تؤدّی، و تارةً اخری تُخالف. فلو أنّ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۴

التكاليف الحرجيّة كانت تواجه من قبل كافّة النّاس بالمخالفة و العصيان لكان من الممكن أن نقبل الرأی الذی يقول بعقلانيّة قاعدة نفی الحرج. و لكنّنا نشاهد أنّ التكاليف الحرجيّة كسائر التكاليف الاخری، البعض يعمل بها، لأنّه إنسان متعبّد و مقيّد، و البعض الآخر يتركها، لكونه إنسان غير ملتزم و غير متعبّد. فالإنسان غير الملتزم نراه لا يلتزم بأسهل التكاليف الإلهيّة الخالية من أيّة مشقّة. و فی المقابل فإنّ الإنسان الملتزم و المتعبّد نراه مستعدّاً لأن يصوم سبعة عشر ساعة فی طقس حارّ قد تصل فيه الدرجة إلی خمسين درجة

مئويـة. إذن الأساس فى العمل بالتكاليف و عـدم العمل التقوىٰ و الالتزام، ليس إلّا. و من هنا نصل إلىٰ هذه النتيجة، و هى أنّه لا يوجد هناك دليل عقلى يمكن التعويل عليه فى هـذه المسألـة. و ما يدّعىٰ أن يكون دليلًا عقلياً إمّا أن يكون خارجاً عن قاعدة نفى الحرج، و إمّا أن يكون داخلًا فى حوزة قاعـدة نفى الحرج، إلّا أنّه ناقص و غير تامّ. من هنا نخلص إلىٰ هـذه النتيجـة، و هى أنّ الدليل علىٰ قاعدة نفى الحرج ينحصر فى خصوص الآيات و الروايات، و أمّا الإجماع و العقل فلا يمكن أن نعتبرهما دليلان مستقلّان.

العناوين المختلفة للحرج

اشارة

العنـاوين الـتى ذكرت فى مجموع الآيـات و الروايـات هى أربعـة عنـاوين، الحرج، العسـر، الإصـر، الضـيق. و عنوان الضـيق نصّت عليه الروايات خاصّة.

و الآن لنرىٰ هل يوجد هناك اختلاف بين هذه العناوين، أو أنّها متساوية فى المفهوم و المعنى أو قل: متقاربة؟ و إذا كان هناك تباين بين هذه العناوين، فما هى كيفيّة هذا

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۵

التبـاين؟ و على فرض التباين، كيف يكون الحكم؟ فى البدايـة يجب أن نـدقّق فى معانى هـذه العناوين خصوصاً عنوان الحرج، باعتبار أنّ القاعدة عرّفت بهذا العنوان.

العنوان الأوّل: هو عنوان الحرج

اشارة

. عرّف كبـار أهـل اللغـة الحرج بمـا يلى: يقول الجوهرى فى كتـاب الصـحاح:- مكـانٌ حرج: أى ضـيّق. فهنـا أوّلًا جعل الحرج صـفة للمكان، ثمّ عرّفه بأن قال عنه: ضـيّق. و فى الحقيقة فإنّ الحرج أساساً يعنى الضـيق كما أنّه فسّره بالإثم أيضاً. حيث يقول الجوهرى فى الصـحاح قد يسـتعمل كلمة الحرج بمعنىٰ الإثم. و جاء فى القاموس، الحرج: «المكان الضـيق الكثير الشجر» و من هنا يمكن أن نستفيد من القاموس فائدة جديدة لم يشـر إليها فى الصـحاح، و هى أنّ المعنىٰ الأوّل للحرج أخذ فيه المكان. لأنّ عبارة الصـحاح هى الحرج، أى الضـيّق، و أمّا القاموس فقـد عرّف فيها الحرج قائلًا: المكان الضـيّق، الكثير الشـجر. و فى الحقيقة فإنّ هذا المعنىٰ راجع إلىٰ المعنىٰ الأوّل. لأنّ المكان الذى يكثر فيه الشـجر، يكون ضـيقاً. لأنّ كثرة الشجر تعنى المسافة بين الأشجار متقاربة جدّاً، و بالتالى فهذا يتضمّن حالةً من الضـيق. المعنىٰ الثالث للحرج- الذى ينصّ عليه القاموس- هو الإثم. و هذا المعنىٰ بنفسه قد اشـير إليه فى الصحاح، و يضيف ابن الأثير فى كتاب النهايـة إضافـة جديدة علىٰ المعنيين المتقدّمين فيقول: إنّ الحرج فى الأصل الضـيق، و يقع علىٰ الإثم و الحرج. إلّا أن المعنىٰ الأصـلى للكلمة هو الضـيق، و أمّا معنىٰ الإثم و الحرام فهو ليس أصـلًا، ثمّ يقول: و قيل: الحرج، أضـيق الضـيق. أى لا مطلق الضيق، بل الضيق الشديد. و محصّله أنّ للضيق عدّة مراتب، أعلىٰ هذه المراتب هى الحرج.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۶

و ورد فى مجمع البحرين: أنّ «مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الـدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أى ما ضـيّق. و هـذا يعنى أنه فسّـر الحرج بالضـيق. و لكن أرىٰ أنّ تفسـيره ب «ما ضـيّق» يستقيم معه معنىٰ الجملة. فيكون معنىٰ الآية «ما ضيّق بأن يكلّفكم ما لا طاقة لكم به و ما تعجزون عليه» و سبق و أن قلنا: إنّ العجز و عدم الطاقة ليس بمعنىٰ الحرج.

لكن نعود فنقول: إنّ الأسـاس هو أنّه فسّـر الحرج بالضـيق و التضـيّق. بعـد ذلك يورد صاحب مجمع البحرين قولًا يؤيّـد فيه ما جاء فى

كتاب النهاية.

يقول صاحب مجمع البحرين: و فى كلام الشيخ على بن إبراهيم- و هو من الأدباء و اللغويين- الحرج الذى لا مدخل له، و الضيقة ماله مدخل. إذن الضيق فيه مندوحة و مهرب، و أمّا الحرج فلا مفرّ منه و لا مهرب. و ظاهر هذا الكلام، أنّه مرادف لما جاء فى النهاية من أنّ الحرج هو أضيق الضيق. و أدقّ ما ورد فى تفسير هذا الكلمة، هو ما قال الراغب الأصفهانى فى مفرداته،- و هو من الكتب النفيسة جدّاً- من أنّ أصل الحرج و الحراج، هو مجتمع الشىء و تصوّر منه ضيق بينها، فقيل للضيق حرج، و للإثم حرج. إذن من هنا نفهم أنّ الحرج ليس بمعنى الضيق، و لا بمعنى الإثم، بخلاف ما أورده صاحب النهاية إذ يقول: الحرج فى الأصل الضيق، بل هو اجتماع أجزاء شىء واحد و حدوث تداخل و ترابط فيما بينهم. هذا الاجتماع هو ما يسمّى بالحرج. و يلزم عن حالة الاجتماع هذه الضيق. لأنّ الشىء إذا كانت أجزاؤه متفرّقة فلا ضيق، و أمّا إذا تجمّعت فى مكان واحد، خاصّة إذا كان الشىء من قبيل السوائل التى لها تركيب خاص، حينئذٍ فإنّ الاجتماع يستلزم الضيق. أى أنّ الأشياء تداخلت فيما بينها و ترابطت، و من هنا عبر عن المعنى الحقيقى للحرج بأن قال: هو مجتمع الشّىء- على حدّ تعبيره- و قوله تصوّر منه، يعنى استلزم من حالة الاجتماع ضيق فيما بين الأجزاء.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۷

و بذلك فهو يعطى لكلمة الحرج معنى لا نجده من أىّ من الكتب التى أشرنا إليها آنفاً. ثمّ يقول: فقيل للضيق حرج- أى أنّ استعمال كلمة الحرج فى معنى الضيق جاء فى رتبة متأخّرة- و للإثم حرج. أمّا استعمال كلمة الحرج فى معنى الإثم فقد ورد فى التفاسير. و الإثم أحد مصاديق الضيق. لأنّ الإثم يعنى أنّ هناك تقصير من قبل العبد تجاه المولى، و بعبارة اخرى، هناك مؤاخذة على العبد فى مقابل البارى تعالى، و هذه المؤاخذة تعدّ ضيقاً على العبد و ضيقاً على العاصى. و حتّى مع عصيان العبد و تمرده فإنّ الضيق متحقّق. إذن الإثم أيضاً هو من مصاديق الضيق بالشكل الذى أشرنا إليه. و من جهة اخرى هناك بعض الآيات الكريمة التى يستفاد منها بأنّ الحرج بمعنى الضيق كما استفيد هذا المعنى من مفردات الراغب هذا. فالآية الكريمة تنصّ على ذلك حيث قال تعالى: وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً «۱» هنا كلمة «حَرَجاً» يقصد بها نفس الضيق، و لا يراد بها معنىً آخر. بل يمكن اعتباره نوعاً من الفنّ فى التعبير، حيث ذكر كلمة «ضَيِّقاً» ابتداءً ثمّ قال «حَرَجاً» فالجمع بينهما فى هذه الآية يمكن أن نسوقه كدليل على أنّ الحرج هو نفس الضيق، و إلّا لا يمكن أن نتصوّر أنّ الآية تريد أن تخطر فى الذهن معنيين مختلفين. و قد اختلف فى تفسير الآيه، و خاصّة فى كيفية: يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً؟

و يمكن تصوّر هذا المعنى بأن نقول: إنّ كلّ من كان على صراط غير مستقيم، و على غير الإسلام، فإنّه يفتقد الاطمئنان و السكينة، و هذا ما يظهر من قوله تعالى:

أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ «۲» و القلب الذى يفتقد الطمأنينة و السكينة هو قلب

(۱). الأنعام: ۱۲۵.

(۲). الرعد: ۲۸.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۸

يعيش الضيق و الحرج. و طمأنينة القلب لا تحصل إلّا فى ظلّ ذكر اللّه و الاعتقاد به و التوجّه إليه فى كافّة الامور. و توجد هناك آيتان إذا جمعنا بينهما، يمكن أن نتوصّل من خلال ذلك أنّ الحرج هو بمعنى الضيق، أحدهما قوله تعالى: فَلا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ «۱» و كلمة «لا يكن» مثار للبحث، هل أنّها تفيد النهى، أو الدعاء، أو ما شابه ذلك؟

و هذا خارج عن دائرة بحثنا. و أمّا ما نحن بصدد بحثه هو أنّ اللّه سبحانه و تعالى يخاطب رسوله من جهة بقوله: فَلا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ «۲» و من جهة اخرى يقول فى آية أخرى: أَ لَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ فشرح الصدر هذا فى مقابل ذلك الحرج. فالشرح هو

التوسیع و الإنارة، إذن لو أخذنا الآیتین معاً بنظر الاعتبار، حینئذٍ یمکن أن نستفید من القرآن أیضاً علیٰ أنّ الحرج هو بمعنیٰ الضیق. و هناک آیات اخریٰ فیها کلمة الحرج. من قبیل قوله تعالی: لَیْسَ عَلَی الْأَعْمیٰ حَرَجٌ و َلا عَلَی الْأَعْرَجِ حَرَجٌ و َلا عَلَی الْمَرِیضِ حَرَجٌ «۳»*. و قد فسّر البعض «الحرج» هنا بالإثم، أی لیس علیٰ المریض إثم، و لیس علیٰ الأعمیٰ إثم. فی حین أنّه لا داعی لأن نفسّر الحرج بالإثم. فلو قلنا فی خصوص هذه الآیات أنّ الحرج یعنی الضیق، فیلزم عن ذلک أنّ نفس قوله تعالی: و َلا عَلَی الْمَرِیضِ حَرَجٌ* بأنّ المریض و المجنون لا ضیق علیهما، و لا یناط بها ما من شأنه أن یشکّل صعباً علیهما. لأنّ کلٌ یتحمّل بقدره. فالأعرج لکونه أعرج ینبغی أن نلاحظ ما هو ضیق بالنسبة إلیه و ما هو لیس بضیق. و من هنا یتّضح أنّ قوله

---

(۱). الأعراف: ۲.

(۲). الانشراح: ۲.

(۳). سورة النور: ۶۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۹۹

تعالی: و َلا عَلَی الْأَعْرَجِ حَرَجٌ* بمعنیٰ أنّ الأعرج بما هو أعرج لا ضیق علیه، و کما قلنا فقد فسّروا الحرج هنا بالإثم. و هو من مصادیق الضیق أیضاً. و لا داعی أن نفسّر هذه الآیات بالإثم. بل یکفی فی ذلک أن نفسّر الحرج بالضیق، لانّه معنیٰ عام للحرج الذی صرّح به القرآن الکریم.

الاستدلال بالرّوایات

و یمکن الاستدلال علیٰ ما قلناه بالروایات التی سبق و إن استعرضناها. منها الروایة التی استشهد فیها المعصوم بالآیة الکریمة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ ثمّ فسّرها مباشرة بأن قال علیه السلام: أی من ضیق. و هناک روایة اخریٰ لم تفسّر الآیة، لکن یمکن أنّ نستفید منها ذلک المعنیٰ بقرینة استشهاد الامام علیه السلام بالآیة، فقد جاء فی روایة أبی بصیر أنّ الإمام علیه السلام قال مستطرداً: فإنّ الدین لیس بمضیّق و قد قال اللّه تعالی: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، فقوله: إنّ الدین لیس بمضیّق، و استشهاده بالآیة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ هو دلیل علیٰ أنّ الحرج فی هذه الآیة بمعنیٰ الضیق. و ذلک لأنّ قوله علیه السلام: «إن الدین لیس بمضیّق»، إنّما یستند إلیٰ الآیة الکریمة: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. إذن، أقوال اللّغویین، و الروایات، و القرآن الکریم کما فی قوله تعالی: یَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیِّقاً حَرَجاً جمیعها تشیر إلیٰ أن الحرج یعنی الضیق. فلا مجال للشکّ فی أنّ الحرج هو تعبیر آخر للضیق.

الحرج و الإصر

أحد العناوین التی ورد فی القرآن الکریم، هو عنوان الإصر. کما فی قوله

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۰

تعالی: و َلٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا «۱» فما هو معنیٰ الاصر؟ یقول صاحب الصحاح فی معنیٰ الاصر: اصره حبسه، أی أنّ الإصر بمعنیٰ الحبس. و یقول أیضاً فی معنیٰ الإصر: و أصرت الشیء إصراً کسرته. ثمّ یقول:

و الإصر العهد، و الإصر الذنب، و الإصر الثقل. و یقول صاحب النهایة: الإصر الإثم و العقوبة، و أصله من الضیق و الحبس. و یرجعه إلیٰ الضیق، و یتّضح من أقوال اللغویین أنّ لفظ الإصر نوعاً ما یستعمل بمعنیٰ الحبس، و فی الحقیقة الحبس یستلزم الضیق و الشدّة. و لذلک أخذ فی الإصر معنیٰ الحبس، و قوله فی الصحاح:

و أصله من الضیق و الحبس، فیه إشارة إلیٰ أنّ الإصر یعود فی معناه إلیٰ الضیق. و جاء فی القاموس: الإصر بالکسر، العهد. إذن ما هی

خصوصيّة العهد؟

نقول: إنّ العهد بموجب العقل يستلزم الوفاء. أى أنّه يواجه الإنسان ضغطاً و ضيقاً.

فالإنسان إذا لم يكن قد تعهد بشيء، فهو حرّ، و لا يوجد هناك ضيق و لا ضغوطات مسلّطة عليه. و لكنّه إذا أبرم عهداً معيّناً، حينئذٍ سيعيش ضيقاً معيّناً. و من هنا يتّضح لدينا أنّ العهد لمّا كان مستلزماً لشيء من الضيق و الضغط، لذلك عبّر عنه بالإصر. و يصدق هذا القول فى خصوص الذنب أيضاً، فالذنب يجعل الإنسان فى ضيق و شدّة. أمّا الثقل، فتارةً يلحظ به نفس مسمّى الثقل، و اخرى يلحظ ما يلزم عن الثقل، و هو الضيق، إذن، فالملاك واحد و هو الضيق. و يستعمل الإصر لمعنى العهد و الدين و الثقل، إلّا أنّه عادة ما يستعمل الإصر بمعنى الحبس. يقول الراغب فى

(۱). البقرة: ۲۸۶.

المفردات: الإصر عقد الشيء و حبسه بقهره. أى أنه يسلب الاختيار على الشيء. و من البديهى أنّ مثل هذا العقد أو الحبس يستلزم الضيق. ثمّ يقول: و المأصر و المأصد كلاهما بمعنى حبس السفينة، أى العمل على ربط فيها السفينة بالقرب من السواحل. فالمحبس هو المكان الذى تعاق فيها حركة السفينة، و يضيّق عليها بأن لا تعطى مجالًا لأن تميل إلى هنا و هناك. بعد ذلك يورد الراغب قوله تعالى: وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ «۱» فيقول: إصرهم أى الامور التى تثبّتهم و تقيّدهم عن الجزاء و الوصول إلى الثواب، ثمّ يقول: و على ذلك- أى على نفس المعنى- الآية الكريمة: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً. و ورد فى مجمع البحرين: أنّ أصل الإصر الضيق و الحبس، و إنّما ذكر الحبس لاشتماله على معنى الضيق. يقال أصّره بإصره، إذا ضيّق عليه و حبسه. يقال للثقل إصراً لأنّه يأصر صاحبه عن الحركة، أى ما يمنع الإنسان عن الحركة و يجعله فى ضيق، ثمّ يقول: إنّ قوله تعالى: وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ هو مثل لثقل تكليفهم، التكليف الذى كان عليهم و الذى كان على الامم قبلهم. فهذه التكاليف كانت ثقيلة بالنسبة إليهم و كانت تسبّب لهم ضيّقاً و شدّة. و لذلك كان من بركات رسول اللّه صلى الله عليه و آله على الامّة الإسلامية أن يضع عنهم إصرهم. و ما لاحظناه هنا هو أنّ الإصر فى الحقيقة معناه الضيّق. إذن نحن لم نتوصل بعد إلى الفرق بين العناوين الثلاثة: الضيق، و الحرج، و الإصر. فالحرج فسّر بالضيق. و الإصر أيضاً و إن كان قد أخذ فيه معنى الحبس، إلّا أنه استعمل بهذا المعنى لكونه يفيد معنى الضيق.

و أمّا العنوان الأخير، و هو عنوان العسر،

اشارة

فقد ورد فى الآية الكريمة: يُرِيدُ اللّهُ

(۱). الأعراف: ۱۵۷.

بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ «۱» جاء فى النهاية: أنّه ضدّ اليسر، و هو الضيق و الشّدة و الصعوبة، و كما هو واضح فإنّ هذه المعانى الثلاثة تعطى معنى واحد عبّر عنه بتعابير شتّى. و ورد فى القاموس: العسر بالضم ضدّ اليسر، و تعسّر عليه الأمر، و تعاسر و استعسر، اشتدّ و التوى، الشّدة و الالتواء هو تعبير آخر عن الضيق، بدليل أنّ صاحب النهاية أورد الضيق و الشدّة معاً، و فى القاموس قال: اشتدّ و التوى و يومٌ عسر، أى شديدٌ أو شومٌ. إنّما جاء بالشؤم بلحاظ ما يرافقه من شدّة. فالشؤم عادةً يلازمه مصيبة ما و شدّة عبر عنها بالعسر.

و هنا نری أنّ هـذا العنوان هو الآخر یرادف الضـیق. و ورد فی المفردات- و هو برأیی من أدقّ الکتب اللغویة-: أعسـر فلان، أی ضاق فلان، و تعاسرا لقوم طلبوا تعسیر الأمر. و یوم عسـیر یتعصّب فیه الأمر. ثمّ بعد أن أتیٰ بلفظ یتعصّب. قال بعدها مباشرةً: ضاق: تعصّب فیه الأمر، من هنا نجد أنّ صاحب النهایة اسـتعمل الضـیق و الشدّة و الصعوبة التی عبر عنها فی المفردات بالقول «یتعصّب فیه الأمر» فی ردیف واحد. إذن، فما یفهم من اللغة أنّ عنوان الحرج، و عنوان الإصر، و عنوان العسـر کلّها بمعنی واحد، و هو الضـیق، و الضـیق هو الرتبـة العلیـا من الصـعوبة و الشـدّة و مـا شابه ذلک. و کما لاحظتم فی ما سـبق فإنّ هناک جملـة من الروایات فسّـرت الحرج فی الآیة الکریمة بالضیق. لکن المحقّق النّراقی قدس سره فی کتابه «العوائد» یریٰ أنّ العسر فی قوله تعالی:

وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ هو أعمّ من الضیق، و النسبة بین الضیق و العسر هی العموم

---

(١). البقرة: ١٨٥.

و الخصوص المطلق، و کلّ ضیق یمکن أن نقول عنه أنّه عسر، و لکنّ کلّ عسر لا ینطبق علیه أنه ضیق. و هناک مصادیق فی العسر، لا ینطبق علیها الضیق، ثمّ یورد عدّة أمثلة فی هذا المجال «١»، فیقول: لو أنّ مولیٰ من الموالی کان له عبد، و أجبر هذا المولیٰ عبده علیٰ تناول دواء کریه. و لنفرض أن هـذا الدواء کریه بدرجة أنه لا یوجد هناک انسان یرغب فی تناوله. هنا یتحقّق عنوان العسـر، فیقال: إنّ المولیٰ أجبر العبـد علیٰ القیـام بعمـل شاقّ. و لکن فی نفس الوقت، لا یعبّر عنه بأنه ضـیّق علیه، فلا یقال: إنّ المولیٰ ضـیق علیه بسـبب شرب هـذا الدواء. و مثال آخر: لو فرضـنا أن هناک شـخصاً یقویٰ علیٰ حمل مائة کیلوغرام من الثقل، و لیس بمقدوره أن یحمل أکثر من هـذا الثقـل، فلو اعطی لهـذا الشـخص حمولـة بوزن تسـعین کیلو علیٰ أن یحملها مسافـة فرسـخ واحـد. هـذا العمل علیٰ حـدّ تعبیر المرحوم النّراقی قدس سره هو عملٌ شاقّ. و لکن لو تکرّر هذا العمل منه، بأن یقال له:

علیک أن تحمل هـذا القـدر من الثقل إلیٰ المکان الفلانی یومیّاً. هـذا التکرار للعمل یبدّل حالة العسـر الذی کان علیها إلیٰ ضـیق. هنا یقال عنه: إنّ الأمر قـد ضـیّق علیه. من هنا یتضـح لـدینا أنّ هناک فرق بین العسـر و الضـیق. ما هو الملاک الـذی اسـتند علیه فی هـذا المثـال؟ هـل هو اللغـة أم العرف؟ فـإذا کـان الملاـک فی الاختلاـف المفروض هو اللغـة، فهـذا ما أجبنا عنه فی خلال نقلنا لآراء کبار اللغویین. حیث لاحظنا أنّ الراغب فی مفرداته یصـرّح بأنّ قوله: أعسر فلان، نحو أضاق، أی مثل أضاق فلان. و هنا لا یقصد أنّ هناک مماثلـة أدبیّـة و لغویـة. إنّما هـذه المماثلـة هی مماثلة معنویّة. فقوله: أعسـر فلان نحو أضاق، أی مثل أضاق فی المعنیٰ، یعنی أنّ معنیٰ أعسر هو نفس معنیٰ أضاق، فلو کان الملاک هو اللغة، فإنّ تتبع أقوال

---

(١). عوائد الأیّام: ۶٢.

اللغویین و التدقیق فی تعبیراتهم یؤکّد لنا أنّه لا یوجد هناک فرق بین العسر و الضیق، و العسر لا یکون أعمّ من الضیق.

معنیٰ العسر فی العرف العامّ

إذا قلتم أنّ الملاک فی ذلک هو العرف العامّ، ففی حال مخالفة العرف العامّ للّغة، ینبغی أن نحمل ألفاظ الکتاب و السنّة علیٰ العرف العامّ، بـدلیل أن النّاس هم المخاطبون، و أن الحـدیث إنّما یـدور مع الناس. بناءً علیٰ ذلک، إذا حصل هناک اختلاف بین اللغـة و بین العرف، أی بین الفهم اللغـوی و الفهم العرفی، فالملاـک هـو العرف. و العرف العـامّ فی خصوص هـذا المورد یریٰ أن العسـر أعمّ من الضـیق. و فی معرض الرّد علیٰ هذا الاسـتدلال نشیر إلیٰ نقطتین هامتین: النقطة الأولیٰ: إن التعبیر بالیسـر و العسر فی الآیة الشّریفة جاء

فی سیاق الحدیث عن الصوم. حین ابتدأت الآیة بالکلام عن الصوم و هو قوله تعالی: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ، و ورد فی تتمة الآیة: وَ مَنْ کانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ «١» و قلنا سابقاً فی تفسیر هذه الآیة، أنّ قوله یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ إنّما هو لبیان الحکم الإثباتی، أی الجانب الإثباتی فی الآیة، و أمّا قوله وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ فهو بیان لجانب النفی الذی یتضمّنه الحکم الشرعی. بعبارة أوضح: إنّه إشارة إلی المریض و المسافر، و أنّ اللّه سبحانه و تعالی أراد أن یعلّل عدم إیجابه للصوم فی شهر رمضان علی المریض و المسافر بأن قال:

وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ، و أمّا قوله: یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ فهل المقصود منه أن

---

(١). البقرة: ١٨۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٠۵

یکون علّة لتعیّن وجوب الصوم فی شهر رمضان علی غیر المریض و المسافر. أو أنّه علّة فی وجوب الصوم فی عدّة أیّام اخر علی المریض و المسافر، أو أنّه یمکن أن یکون تعلیلًا للموردین معاً، أو أنّ الصحیح هو أن نقول بأنّ هذا القسم من الآیة:

وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ لا علاقة له بأصل الصوم، و إنّما سیقت العبارة للتأکید علی فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ. و نلاحظ أنّ الآیة بعد أن صرّحت بأنّ المریض و المسافر علیهما أن یصوما فی وقت آخر، قالت: یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ. فالآیة الکریمة ربطت بین الیسر و بین وجوب الصوم فی الأیام الاخر. و سواء قلنا بأنّ قوله تعالی: وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ناظرة إلی وجوب الصوم مطلقاً فی رمضان لغیر المریض و المسافر، و فی غیر رمضان للمریض و المسافر، أو أنّ العبارة جاءت فی خصوص وجوب الصوم علی المریض و المسافر فی عدّة من أیّام اخر، فإنّ هذا القسم فی الآیة: یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ إنما جیء به للتعبیر عن وجوب الصوم فی شهر ما، فهذا یسر فی قبال العسر. فالعسر هنا هل یمکن أن یکون بمعنی غیر معنی الضیق؟ و إذا قلنا، أنّ أقلّ صعوبة و شدّة تسمّی عسر، فأین یتحقّق الیسر الذی تشیر إلیه الآیة؟ بناءً علی ذلک، إذا أردنا أن نطرح مسألة العرف و نقول بأنّ الآیة ناظرة إلی العرف، فلا بدّ أن ندقّق لنری فی أیّ مورد صرف اللّه سبحانه و تعالی کلمة الیسر، و جعل العسر فی قبال الیسر؟ نقول: أوّلًا: إنّ نفس الآیة تشیر إلی ذلک المعنی، حتّی لو لم یکن للّغة فی هذا المجال أیّ رأی، و لم تتعرّض إلی هذا المعنی، بل إنّ نفس قوله تعالی: یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ کفیل بحلّ المسألة. فقد عبر عن وجوب الصوم فی شهر رمضان بالیسر، مع أنّه أشکل و أعسر من حمل تسعین کیلو مع القدرة علی حمل مائة کیلو.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٠۶

ثانیاً: عرفنا فی خلال الروایات و اللغة أنّ الحرج بمعنی الضیق، و قوله تعالی:

وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، إنّما هو بصدد بیان مسألة الضیق. و بناءً علی ما قیل من أنّ العُسر أعمّ من الضیّق،، فإنّ الآیة الکریمة وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ناظرة إلی معنیً أوسع و أعمّ، فیشمل الضیق، کما أنه یشمل غیره من الموارد من مصادیق العسر. أی أنّ عنوان نفی العسر- إن صحّ التعبیر- أعمّ من عنوان نفی الحرج. و بناءً علی ذلک قد یری البعض وجاهة الرأی الذی أشار إلیه المرحوم المیرزا الآشتیانی قدس سره من أنّ الآیتین لا تنافی بینهما. فکلا الآیتین جاءتا بصیغة النفی من دون أن تکن هناک منافاة بین الآیتین، و کأنّ الآیتین قد جاءتا بصیغة الإثبات. کما أنّه لا یمکن حمل أحدهما علی الاخری، لأنّه لا توجّه هناک آیة مقیّدة و اخری مطلقة. و لمّا لم یکن هناک تنافٍ بین الآیتین، أمکن أن نقول: إن آیة: وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ أعمّ من الآیة الاخری. و بعبارة اخری: إنّ قاعدة نفی العسر أعمّ من قاعدة نفی الحرج. و لنا أن نقول: إنّه لیس ممکناً أن نتوصّل إلی هذه النتیجة. لأنّ فی بحث المطلق و المقید، عند ما یکون هناک توافق من حیث الإثبات و النفی، قال الأصحاب إنّه حتّی لو استفدنا وحدة الحکم من طریق وحدة السبب فهذا من قبیل حمل المطلق علی المقید. فمثلًا إذا کان هناک دلیل مفاده: إن ظاهرت فأعتق رقبة، و وجد دلیل آخر فحواه: إن ظاهرت فأعتق

رقبة مؤمنة. فهنا وحدة السبب- و هو الظهار- تكشف عن أنّ الحكم هنا واحد لا أكثر، و الحكم الواحد لا يكون مقيّداً و مطلقاً فی آن واحد. إذن لا بدّ لنا أن نحمل المطلق علی المقيّد. و حتّی لو استفدنا وحدة الحكم من

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۷

الخارج، فهذا لا يغيّر حكم المسألة. و بناءً علی ما تقدّم فی باب المطلق و المقيّد نقول: إنّ القرآن الكريم يستعمل تعبيرات شتّی فی بيان مقصوده، و هذا ما نجده فی الآيات التی استعرضناها سابقاً و التی تشكّل محور بحثنا هذا. و هی قوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و وَ لٰا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ و وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَيْنٰا إِصْراً كَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنٰا فجميع هذه الآيات تستهدف معنیً واحد، و بناءً علی ذلك و حتّی لو سلّمنا بأنّ العسر أعمّ من الضيق، لا بدّ و أن نأخذ بالمقيّد، لأنّنا نعلم أنّه لا توجد لدينا مسألتان، مسألة نفی العسر و مسألة نفی الحرج، و إنّما هناك مسألة واحدة عبر عنها بتعبيرات مختلفة. و من هنا يتعيّن علينا أن نأخذ بالقدر المتيقّن، و هو الحرج و الضيق. فالقاعدة سواء عبّرت عنها بقاعدة الحرج، أو نفی العسر، أو قاعدة نفی الإصر- عبر عنها بما شئت- إنّما مدار البحث فيها هو الضيق.

[مفاد القاعدة]

نسبة قاعدة لا حرج إلی (قاعدة لا ضرر):

اشارة

بعد ما تبيّن ثبوت قاعدة «لا حرج» فی الجملة و المراد من العناوين المذكورة فی خطاباتها لا بدّ لنا من البحث فی مفاد القاعدة و أنّه هل يجری فيها الاختلاف الواقع فی مفاد قاعدة لا ضرر أو لا يجری و نقايس بين قاعدة لا حرج و قاعدة لا ضرر. خاصّة إذا عرفنا أنّ هناك احتمالات متعدّدة تطرح فی قاعدة لا ضرر، لنری هل أنّ قاعدة لا حرج هی مثل قاعدة لا ضرر. أی أنّها غير محدّدة المعنی. أو أنّ قاعدة لا حرج لها معنیً محدّد، و لا تحتمل وجوه و احتمالات متعدّدة كما هو الحال بالنسبة لقاعدة لا ضرر؟! و لكی تتّضح عمليّة المقايسة بين القاعدتين لا بدّ من إشارة سريعة للمعانی المختلفة فی قاعدة لا ضرر.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۸

الآراء الأربعة فی مدلول «لا ضرر»

توجد هناك أربعة آراء مهمّة فی خصوص هذه القاعدة. و تبحث هذه الآراء فی كلمة «لا» الموجودة فی العبارة «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» هل هی «لا» نافية، أو هی ناهية؟ هناك رأيان من هذه الأربعة يذهبان إلی أنّ «لا» هذه تفيد النفی، أحد هذين الرأيين هو للشيخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه «۱»، و الآخر للمرحوم المحقّق الخراسانی قدس سره فی كتاب الكفاية «۲». و أمّا الرأيان الآخران فمفادهما: أنّ «لا» تفيد النهی. أحدهما للمرحوم شيخ الشريعة الأصفهانی قدس سره و الآخر لسيّدنا الاستاذ الإمام الخمينی قدس سره، و هناك آراء اخری فی هذا المضمار ليست ذات أهميّة. يقول الشيخ الأنصاری قدس سره فی كتابه الرسائل: إنّ عبارة «لا ضرر» تفيد الإخبار «ذلك لأنّ النفی يفيد الإخبار» و معناها أنّه لا ضرر فی الإسلام. فالمعنی أنّه لم يجعل فی الإسلام حكمٌ يوجب تحقّق الضرر، بل إنّ الشيخ يتوسّع فی ذلك فيقول: إنّ عبارة «لا ضرر» تفيد عدم الحكم أيضاً، و تخبر عنه فی حال كون عدم الحكم موجباً للضرر أو يساعد علی الضرر. أی أنها تنفی عدم الحكم. و مثال ذلك لو فرضنا أن الوضوء أصبح مضرّاً بتمام معنی الضرر. و لنفرض أنّ فيه ضررٌ مالی، كأن يقال لشخص ما: أعطنا مليون تومان لنعطيك ماءً تتوضّأ به، فلو باع جميع ما لديه لما تمكّن من أن يوفّر هذا القدر فی

المال. فيلزم وجوب الوضوء على هـذا الشـخص الضـرر التّام. و أمّا المثال على عـدم الحكم، فيفرض الشـيخ الأنصارى قدس سره هذا الفرض، و هو أنّه لو لم يكن هناك فى الإسلام خيار باسم خيار الغبن، فإنّ عدم جعل الخيار هذا

---

(۱). فرائد الاصول ۲: ۴۶۰.

(۲). كفاية الاصول: ۳۸۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۰۹

بالنسبة للمغبون فى المعاملة يكون ضـررياً. هنا بناءً على قاعدة لا ضـرر، يثبت الخيار. إذن، رأى الشـيخ الأنصارى قدس سره هو أن ما يأتى بعـد «لا» النافية هو صيغة للحكم المحذوف، أى أنّ «لا ضـرر» تعنى لا حكماً ضـررياً، لا عدم الحكم الضـررى، أى لا يمكن أن ينتفى الحكم إذا كان انتفاؤه ضرريّاً. ثمّ يفسّر قاعدة «لا ضرر» بالمعنى التالى: و هو أنّكم أينما وجدتم حكماً يستلزم الضرر، فلا بدّ أن تستدلّوا بالقاعدة بأنّه لا وجود لهذا الحكم، و إذا رأيتم أنّ عدم الحكم، أى انتفاء الحكم يسـتدعى الضرر فلا بدّ و أن تحكموا استناداً إلى القاعدة أنّ عدم الحكم غير متحقّق، بل إنّ هناك حكماً قد تحقّق.

النفى الحقيقى و الادّعائى

و يتّفق المرحوم المحقّق الآخونـد قدس سره فى كتابه «الكفاية» مع المحقّق الشّـيخ الأنصارى قدس سره فى أنّ «لا» هنا، نافية، و لكنّه يفسّر العبارة بطريقة متفاوتة فيقول:

لدينا استعمالات كثيرة تشبـه إلى حدٍّ ما عبارة «لا ضرر فى الإسلام» و هذه الاستعمالات على نوعين: البعض منها على نحو الحقيقة، و البعض الآخر مبتنيـة على الادّعاء و الزعم ليس إلّا. فمثلًا إذا لم يكن هناك رجلٌ فى الـدار و أردت أن تخبر عن ذلك فتقول: لا رجل فى الـدار. هنا أنت تنفى حقيقـة كون رجلٍ فى الـدار. و نفى الحقيقـة هذا «على حدّ تعبير المرحوم الآخوند قدس سـره» إنّما يبيّن على نحو الحقيقـة. فعنـد مـا لا يكون هناك رجلٌ فى الـدار، و أردت الإخبار عن ذلك بقولك «لا رجل فى الـدار» هنا نفيت الرجوليـة فى الـدار على نحو الحقيقـة، و ليس على نحو الزعم و الادّعـاء. و لكن هنـاك اسـتعمالات من نوع آخر ظاهرها نفى الحقيقـة، و لكن بعد النظر و الإمعان نرى أنّ نفى الحقيقة فى هذه الاستعمالات ليس على نحو الحقيقة و إنّما على

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۰

نحو الادعاء. و مثال ذلك قول أمير المؤمنين عليه السـلام: «يا أشباه الرجال و لا رجال» «۱». فهنا الإمام عليه السلام ينفى عنوان الرجال و حقيقـة الرجـال. و لكن هـذا النفى لا على نحو الحقيقـة، بل على نحو الادّعاء. أى أنّه إذا وجـد هناك رجال، و لكن لم يلمس فيهم خصال الرجال، من قبيل الحميّة و الغيرة و الشـهامة و الشـجاعة، حينئذٍ يمكن أن يقال على نحو الادّعاء «لا رجال» لا على نحو الحقيقة.

يقول المرحوم الآخوند قدس سره:

إنّ عبارة «لا ضـرر فى الإسـلام» هى من قبيل قول الإمام عليه السـلام «لا رجال» فالإسـلام يريد أن يبيّن هذه الحقيقة، و هى أنّ الآثار و الصـفات المترتّبـة فى الموارد الضـرريّة «هنا يقع المرحوم فى مغالطة و لسـنا هنا بصدد بيان هذه المغالطة» من قبيل الوضوء الضـررى و الغسل الضـررى تنتفى، و حينئذٍ لا يبقى هناك وضوء و لا غسل. أى أنّ الوضوء إذا خرج عن كونه حكماً و انتفت منه صـفة المقدّمية للواجب لاـ يعـدّ وضوءاً. و بعبارة اخرى: الوضوء مع احتمال الضـرر ليس بوضوء. لانعـدام آثار الوضوء من قبيل الوجوب و المقـدميّة للصّـلاة. و نلاحظ على المرحوم المحقق الآخوند قدس سره بالإضافة إلى مغالطته، أنّه يرى أنّ الآثار و الصـفات المترتّبة على الموارد الضـرريّة تنتفى بقاعدة لا ضـرر. فوجوب الوضوء مثلًا، إذا كان ضـرريّاً فإنّ قاعدة لا ضـرر تأتى و تنفى هذا الوجوب كمقدّمة للصلاة. إذن، فى الحقيقة هو يفسّـر «لا» بأنّها نافية، و لكنّه لا يوجّه النفى إلى الحكم مباشـرةً، بل يوجّه حكم النفى باتّجاه الموضوع الضررى و

یقول: إنّ حقیقة هذا الموضوع منتفیة، أی ینفی ماهیّة الوضوء باعتبار أنّ الوضوء الضرری لا یتحقّق فیه آثار و صفات الوضوء.

(۱). کفایة الاصول: ۳۸۱. و راجع نهج البلاغة، الخطبة: ۲۷.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۱

إلیٰ هنا ننتهی من بیان رأی هذین العلمین، و ننتقل الآن إلیٰ من قال بأنّ «لا» فی قاعدة لا ضرر تفید النهی.

رأی الشیخ الشریعة المحقق الأصفهانی قدس سره:

و لشیخ الشّریعة المحقق الأصفهانی قدس سره فی هذا المضمار کلام صریح حیث یقول:

إنّ قاعدة «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» معناها أنه لا یحقُّ لأحدٍ فی الإسلام أن یلحق الضرر بالآخرین. و هذا نهیٌ و خطابٌ تکلیفی. ثمّ یذکر عدّة آیات تشابه فی دلالتها علیٰ النهی قاعدة لا ضرر منها قوله تعالی: فَلٰا رَفَثَ وَ لٰا فُسُوقَ وَ لٰا جِدٰالَ فِی الْحَجِّ «۱». فهنا لا رفث یعنی: یحرم الرفث فی الحجّ، یحرم الفسوق فی الحجّ، یحرم الجدال فی الحجّ. و یقول قدس سره: إنّ قاعدة لا ضرر فی الإسلام هی ینفی هذا المعنیٰ، أی یحرم الضرر. ف «لا ضرر» تدلّ علیٰ أنّ هناک تکلیف من قبل الباری مفاده: أنّ إضرار المسلم بأخیه المسلم هو من الأعمال المحرّمة إلیٰ یوم القیامة «۲».

الإمام الخمینی و النهی الولائی

و أمّا الإمام القائد قدس سره فیری أیضاً أنّ قاعدة «لا ضرر فی الإسلام» تفید النهی أیضاً. و یعتقد أنّ النهی هنا هو من باب حرمة الضرر فی الإسلام. لکنّه یقول: إنّ حرمة الإضرار هذه لا یکون حکماً إلهیّاً، بل إنّ الحرمة هنا هو حکم ولائی من قبل الرسول. فالرسول له شئون مختلفة، منها النّبوة و الوساطة فی البلاغ عن اللّه سبحانه و تعالی، و للرسول عنوان آخر، و هو کونه حاکم علیٰ المسلمین. و بناءً علیٰ

(۱). البقرة: ۱۹۷.

(۲). قاعدة لا ضرر و لا ضرار ص ۳۷، الفصل الثامن، (ط) مؤسسة آل البیت.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۲

ذلک له الحقّ فی أن یتدخّل فی امور المسلمین و یحکم بما یراه، لأنّه ولیّ أمر المسلمین. و هذا ما نراه واضحاً فی قضیّة سمرة بن جندب، حین تدخّل الرسول الأکرم قدس سره و حکم لصالح الرجل الأنصاری، لأنّ سمرة کان یدخل دار الأنصاری دون أن یستأذن، أو یعلم الرجل الأنصاری و زوجته حین دخوله. و هذا ما یسبّب إحراجاً للأنصاری و زوجته التی فوجئت أکثر من مرّة بدخوله و هی علیٰ غیر حجاب، فطلب منه أن یستأذن و یُعلم من فی الدار بدخوله فأبیٰ بحجّة أنّ النخلة فی دار الرجل الأنصاری ملکه، و من حقّه أن یأتی إلیها متیٰ ما شاء، و بعد أن شکا الرجل الأنصاری إلیٰ الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله أحضر الرسول سمرة، و خاطبه بلین فی أن یستأذن قبل أن یدخل الدار، فلم یقبل ذلک. فطلب منه صلی الله علیه و آله أن یبیعها بأکثر من ثمنها، و أبدی استعداده لشراء النخلة منه مهما کان الثمن. و قال له: أعوض نخلتک هذه بنخلة فی الجنّة. و لکن سمرة بن جندب رفض هذه العروض، هنا التفت الرسول صلی الله علیه و آله إلیٰ الرجل الأنصاری و قال له: أذهب و أقطعها فلا ضرر فی الإسلام «۱». من وجهة نظر الإمام الخمینی قدس سره فإنّ لا ضرر لیس حکماً تحریمیاً مثل «لا تشرب الخمر»، أی أنه لیس حکماً تحریمیاً ثابتاً إلیٰ یوم القیامة. بل هو حکم

ولائی یدخل ضمن المهامّ الحکومیّة للرسول صلی الله علیه و آله شرّعه الرسول حفاظاً للنظام الموجود فی مجتمعه صلی الله علیه و آله آنذاک. و من هنا فإنّ مقولة «لا ـ ضرر» علیٰ رأی سیّدنا الإمام قدس سره لا تفید الفقه لا من قریب و لا من بعید. کما أنّه یعتقد بضرورة فصل هذه المقولة عن فقهنا.

---

(۱). وسائل الشیعة ۲۵: ۴۲۹، باب عدم جواز الإضرار بالمسلم، الحدیث ۱ و ۳ و ۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۳

و من هنا یمکن أن نقول: أنّ قاعدة لا حرج تمتاز علیٰ مقولة لا ضرر بأنّها لا یصدق فیها هذا الکلام.

الأقوال الأربعة و قاعدة نفی الحرج

هنا قد یتساءل: هل تجری هذه الأقوال الأربعة فی قاعدة نفی الحرج جمیعها، أولًا؟. فی الجواب علیٰ ذلک نقول: إنّ القولین اللذین یعتبران أنّ «لا» فی «لا ضرر» ناهیة، و یفسّران القاعدة علیٰ هذا الأساس لا یمکن تسریتهما فی قاعدة لا حرج، لأنّ قاعدة «لا حرج» تتضمّن «ما» و لا ـ توجد فیها «لا» کی یتردّد فی شأنها: هل هی «لا» ناهیة أم نافیة؟ أضف إلیٰ ذلک أنّ ظهور العبارة یفید الاخبار و الحکایة. و لا یمکن أن نتصور أنّ مفاد قوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ هو جملة إنشائیة.

إذن، هذان الرأیان لا یردان فی هذه القاعدة، و أمّا بالنسبة للتعبیرات الاخریٰ من قبیل وَ لٰا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ بمعنیٰ أنّ اللّه عزّ و جلّ أراد أن ینفی إرادة الإعسار بکم، فلا معنیً للنهی. صحیح أن هناک «لا» قد وردت، لکنّها نافیة و لیست ناهیة. و الآیة الاخریٰ التی لا بدّ من التوقّف عندها هی قوله تعالی علیٰ لسان الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله: وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا. هذه الآیة جاءت بصیغة الدعاء و الطلب. و بناءً علیٰ القواعد اللغویة و الأدبیة فإنّ «لا» هنا ناهیة، و لذا جزمت الفعل المضارع. و لکن هذا لا یعیّن أنّ السیاق فی هذه الآیة یفید النهی الوارد علیٰ لسان الرسول بصیغة الدعاء. أی أنّ القاعدة لیس مفادها «لا تحمل». بل مفادها هو الاستجابة، کما أشرنا إلیٰ ذلک فیما سبق. حیث قلنا: إنّ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۴

سیاق الآیة یشعرنا أنّ الدعاء قد استجیب. و أنّ اللّه تبارک و تعالی لم یحمل الإصر.

و هذا یعنی أنّ الجملة خبریّة و لیست إنشائیّة. من هنا نلخّص إلیٰ هذه النتیجة، و هی أنّ الآیات الواردة فی قاعدة لا حرج، لا یمکن أن نستفید منها المفهوم الذی یستخلصه شیخ الشریعة الأصفهانی قدس سره من قاعدة لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام.

هل یمکن الاستفادة من القرآن فی الأحکام الولائیة؟

و یتّضح رأی الإمام قدس سره فی هذه المسألة من خلال وجهة نظره فی خصوص قاعدة لا ضرر، إذ أنّ قاعدة لا حرج مستندة إلیٰ القرآن الکریم، أی أنّها کلام اللّه، بخلاف قاعدة لا ضرر التی لا تستند إلیٰ أصل قرآنی، بل هی قول رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی قضیة سمرة بن جندب. و لو کانت قاعدة لا ضرر تستند إلیٰ أصل قرآنی لما اعتبرها السیّد الإمام قدس سره حکماً ولائیّاً. إذن، قاعدة نفی الحرج لا ـ تشملها مقولة الإمام قدس سره فی خصوص قاعدة لا ضرر، لأن أدلّة قاعدة الحرج، مأخوذة من فی القرآن الکریم. و لیست حکماً ولائیّاً کما هو الحال فی قاعدة لا ـ ضرر. و الحکم الولائی لرسول اللّه صلی الله علیه و آله لا دلیل علیه من القرآن إلّا أنّ القرآن الکریم قد یذکر حکماً ولائیّاً من باب الحکایة عنه. أی أنّه قد یذکر بعض المسائل من قبیل الحکایة، لا بمعنیٰ أنه یتبنّیٰ تلک المسائل بنفسه، بناءً علیٰ ذلک لا یمکن طرح أیّاً من مبنیی المرحوم شیخ الشّریعة الأصفهانی قدس سره و السیّد الإمام

قدس سره الوارد فی لا ضرر، فی قاعدة لا حرج. و أمّا الرأی الآخر و الذی یتبنّی علی أساس أنّ «لا» فی لا ضرر هی نافیة، و عبّر عنه ببیانین: أحدهما للشیخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه- و الآخر للمحقّق الخراسانی قدس سره فی کتاب الکفایة، و السؤال الذی یطرح نفسه هو: هل یصدق کلا

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۵

المعینین فی قاعدة لا حرج، أو لا یصدق؟ نأتی للتفسیر الذی طرحه الشیخ الأنصاری قدس سره فی خصوص قاعدة لا ضرر.

یقول الشیخ: إنّ الضرر هنا هو صفة للحکم الإسلامی، أی للوجوب و ما یشابه الوجوب، معنی قوله لا ضرر هو أنّ الإسلام یشرع فیه حکم ینشأ منه. هل هذا المعنی ینطبق مع قوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ. یظهر لأوّل وهلة أنّ هذا المعنی یمکن تطبیقه علی قاعدة نفی الحرج، و مطابقته لهذه القاعدة أجلی و أوضح من مطابقته علی قاعدة لا ضرر. لأنّه بناءً علی مبنی الشیخ قدس سره لا بدّ و أن نلتزم بالحذف بأن نقول: هناک محذوف، فلا ضرر یعنی:

لا- حکم ینشأ منه الضرر، أمّا فی وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ لا داعی للحذف. لأنّ قوله «مٰا جَعَلَ» یعنی ما شرع لکم فی الدین. و یستشعر من کلمة «فِی الدِّینِ» أنّ المقصود هنا هو الوظائف و التکالیف العملیّة. صحیح أنّ الدین هو مجموعة من اعتقادات و واجبات، و لکن یفهم من السیاق أنّ هناک تأکیداً علی الوظائف العملیّة خاصّة. بمعنی أنّ اللّه تبارک و تعالی لم یجعل علیکم فیما قرّره من التکالیف من حرج، فواضح أنّ المعنی مطابق لمنطوق الآیة، و لا یلزم أن نقدّر کلمة، کأن تکون کلمة «حکم» مثلًا. أی أنّ ما قاله الشیخ الأنصاری قدس سره فی خصوص قاعدة لا ضرر تدلّ علیه الآیة فی قاعدة لا حرج بوضوح. فقد یجد من لا یقبل بالمعنی الذی یطرحه الشیخ فی خصوص قاعدة لا ضرر، إلّا أنه لا یمکن أنّ نتصوّر أن هناک أحداً یرفض الظهور الذی تدلّ علیه الآیة فی قاعدة لا حرج. إذن، ما بیّنه الشیخ سابقاً ممکن تصوّره بسهولة و أوضح من ذی قبل فی قاعدة لا حرج.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۶

النفی الادّعائی و قاعدة نفی الحرج

و أمّا علی أساس مبنی المحقق الخراسانی قدس سره الذی کان یری أنّ «لا ضرر» علی نحو نفی الحقیقة، فکلمة الضرر اخذ فیها لحاظ الماهیة، و «لا» تدلّ علی النفی أی تنفی هذه الحقیقة. و لکن المرحوم اعتبر فی نفی الحقیقة لحاظین: فتارةً یکون نفی الحقیقة علی نحو الحقیقة، و تارةً علی نحو الادّعاء، فهو یعتبر «لا ضرر» تفید نفی الحقیقة، و لکن لا علی نحو الحقیقة، و إنّما علی نحو الادّعاء. إذن، لا ضرر یعنی لا وضوء مع الضرر، أی أنّ آثار الوضوء کالوجوب و المقدّمیة تنتفی، فلا یکون واجباً و لا یکون مقدّمة للصلاة، بل ینتقل إلی التیمّم. من هنا یتبیّن لدینا أنّ نقطة الارتکاز فی کلام الآخوند قدس سره هی نفی الحقیقة ادّعاءً، و الآیة لا تفید نفیاً للحقیقة من الأساس، و فرضاً لو أخذنا بکلام المحقق الخراسانی قدس سره فی خصوص لا ضرر، فهل بالإمکان أن نطبق کلامه هذا فی خصوص قاعدة لا حرج؟ و الجواب: کلّا، لأنّ محلّ الکلام هنا مباین لما هو علیه من قاعدة لا ضرر، و التعبیر هناک فی قاعدة لا ضرر یبتنی علی أساس نفی الحقیقة، و أمّا هذه القاعدة فتفید الإخبار عن عدم الحکم. و الإخبار عن عدم الحکم هو من مهامّ اللّه تبارک و تعالی، کما أنّ ثبوت الحکم أیضاً هو من مهامّ الباری عزّ و جلّ. و هذا بخلاف ما لو ارید طرح موضوع من المواضیع علی نحو نفی الحقیقة، فیأتی الکلام فیه: هل هذا النفی للحقیقة علی نحو الحقیقة، أو علی نحو المجاز و المسامحة؟ و الکلام فی قاعدة لا حرج یلحظ فیه نفی الحقیقة من الأساس. و الحاصل أنّ اللّه سبحانه و تعالی یرید أن یخبرنا بعدم الجعل. و یظهر من خلال ذلک أنّ رأیاً واحداً من مجموع الأربعة الآراء التی استعرضناها یمکن أن ینطبق علی قاعدة لا حرج بطریق أولی و أوضح من انطباقه

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۱۷

علی قاعدة لا ضرر، و بناءً علی هذا الرأی، أمکن القول أنّ مفاد وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أن اللّه تبارک و تعالی لم یقرّ

جعلًا ینشأ منه الحرج.

الثمرة علی اختلاف المبانی:

هنا لا بدّ فی التوقّف عند نقطتین: النقطة الاولی: هی أنّنا لو فرضنا أنّ المعنی الذی أشار إلیه المحقّق الخراسانی قدس سره فی خصوص قاعدة لا ضرر یمکن أن یصدق هنا أیضاً، فقوله «ما جعل» علی أنها تفید نفی الحقیقة. و کأنّ آیة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ هی بمعنی: لیس فی الدین وضوء حرجی. فإذا حملناها علی هذا المعنی، فهل هناک ثمرة بین هذا المعنی و المعنی الظاهری. ذکر المرحوم البجنوردی قدس سره فی کتابة القواعد الفقهیة فی قاعدة لا حرج، ثمرة علمیة مبتنیة علی أساس کلام المرحوم الشیخ الأنصاری قدس سره المحقق الخراسانی قدس سره إذا أردنا تطبیق کلامهما علی قاعدة لا حرج. و الثمرة هی أن المرحوم الآخوند قدس سره فی الکفایة فی بعض الموارد استفاد من قاعدة لا حرج فی إبطال وجوب الاحتیاط العقلی. بعبارة اخری: هناک بعض الموارد التی مع فرض عدم وجود قاعدة لا حرج، یحکم العقل فیها بالاحتیاط. و من هذه الموارد الشبهات غیر المحصورة. و نعنی بالشبهات غیر المحصورة إنّک لو علمت علماً إجمالیّاً بأنّ أحد أفراد الخبز فی المدینة طبخ من طحین نجس و لنفرض أن الطحین کان یحوی علی فضلة فأر، و تعلمون أنّ فی الشبهة المحصورة یحکم العقل بوجوب الاحتیاط، و بالتالی بوجوب الاجتناب فی جمیع أطراف العلم الإجمالی. و الشبهات غیر المحصورة حکمها الأوّلی هو نفس هذا الحکم. إذ أنّ العلم الإجمالی لا یختلف عن العلم

التفصیلی من حیث منجزیّته. فکما أنّ العلم التفصیلی منجّز، العلم الإجمالی هو أیضاً منجّز، فلو تحقّق العلم الإجمالی بالحرمة، فإنّ العقل یحکم بلزوم الاجتناب إذا کانت أطراف العلم الإجمالی محصورة، و یحکم بلزوم الاحتیاط إذا کانت أطراف العلم الإجمالی غیر محصورة، إلّا أن المرحوم المحقق الخراسانی قدس سره یقول بأنّه من الممکن أن نرفع الید عن لزوم الاحتیاط بقاعدة نفی العسر و الحرج. و من هنا وجد التباین بین الشبهة المحصورة و غیر المحصورة. لأنّ لزوم الاحتیاط فی الشبهات المحصورة لا یستلزم العسر و الحرج. أمّا فی الشبهات غیر المحصورة فإنّ لزوم الاحتیاط یسلتزم العسر و الحرج. و لذلک نرفع الید عن هذا اللزوم. و نقول: لا یلزم علیک أن تحتاط. و أمّا القدر الذی یمکن أن یرتفع، فهذا خارج عن دائرة البحث، بل إنّ المرحوم الخراسانی قدس سره یذهب إلی أکثر من ذلک، و هو أنّنا لا نرفع الید عن لزوم الاحتیاط استناداً إلی قاعدة نفی الحرج فحسب، بل نجعل هذا المعنی هو الملاک فی الشبهة غیر المحصورة. إذن، المرحوم المحقق الخراسانی قدس سره یرفع لزوم الاحتیاط فی الشبهة غیر المحصورة بقاعدة العسر و الحرج. و هنا یُطرح هذا السؤال علی المرحوم الخراسانی قدس سره: ما هو التعریف الذی عرفت به قاعدة نفی العسر و الحرج و الذی یمکن من خلاله رفع الید عن لزوم الاحتیاط العقلی مع کونه حکماً عقلیاً بالتمسّک بقاعدة نفی الحرج؟ من وجهة نظرنا فإنّ وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ غیر خارجة عن دائرة الأحکام الشرعیّة. فالفعل «جعل» فاعله هو «اللّه» أی: مٰا جَعَلَ اللّه عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ، و قاعدة لا حرج تقول: إنّ الحکم الشرعی إذا استلزم الحرج فإنّ هذا الحکم حینئذٍ غیر مجعول من قبل الباری عزّ و جلّ. و من هنا فی الشبهات غیر المحصورة نسأل الآخوند قدس سره عن رأیه فی قاعدة لا

حرج، و کیف یفهمهما؟ لأنّ الموجود فی الکفایة هو تفسیره لقاعدة لا ضرر، و أمّا قاعدة لا حرج فلا ندری ما هی وجهة نظره فیها. فإذا کان یری أن قاعدة لا حرج تساوق قاعدة لا ضرر من حیث المعنی، فهذا یعنی أنّه لا یمکن الجمع بین فتواه فی خصوص الشبهة غیر المحصورة، و بین المعنی الذی یأخذ به فی خصوص القاعدة. لأنّه استناداً علی مبناه، فإنّ ما یمکن أن نستفیده من الآیة فی المثال أنّ هناک علماً إجمالیاً بالنجاسة فی الأطراف غیر المحصورة، إذاً، لا نجاسة، و کأنه لا توجد هناک أیّة نجاسة، حیث تنفی حقیقة

وجود النجاسة. لتحقّق الحرج. فالآخوند قدس سره ینفی النجاسة المتردّدة بین الأطراف غیر المحصورة، أی ینفی موضوع النجاسة لما یلزم منها الحرج. و لکن النجاسة بنفسها لا- یلزم منها الحرج، و إنّما لزوم الاحتیاط فی النجاسة هو یلزم الحرج. فلو لم یلزم عن العلم الإجمالی الاحتیاط العقلی، لما وقعنا فی الضیق و الحرج، حتّیٰ مع بقاء العلم الإجمالی بالنجاسة علیٰ قوّته. و فی الردّ علیٰ ذلک نقول: أوّلًا: إنّ قاعدة الحرج لا تستلزم حکماً عقلیاً. ثانیاً: إنّ الأثر المترتّب علیٰ النجاسة أثر شرعی، و لزوم الاحتیاط العقلی یستلزم الحرج، و بناءً علیٰ ذلک إذا أراد المرحوم الآخوند قدس سره أن یطبق مفاد قاعدة لا ضرر فی خصوص قاعدة لا حرج، أی یرفع لزوم مراعاة الاحتیاط بقاعدة لا حرج، لزم من ذلک التناقض مع ما قلناه من أنّ قاعدة لا حرج لا تستلزم حکماً عقلیاً. و أمّا علیٰ ما نقول به نحن، فیمکن أن نوفّق بینهما. لأنّنا نناقش الموضوع علیٰ الأساس الحکم الشرعی، فمثلًا، إذا اختلطت فضلة الفأرة بالطحین فی أحد أفراد الخبز، و استلزم الحکم بنجاسة فضلة الفأرة لزوم الاحتیاط، حینئذٍ یمکننا القول أنّ الحکم بالنجاسة یلزم عنه الحرج، و هنا یتدخّل الشارع انطلاقاً من قوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و یرفع الحکم بالنجاسة.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۰

آیة الحرج و مفهوم الوصف

و الآن نبحث هذه القاعدة من زاویة اخریٰ، فنقول هل الحرج الموجود فی الآیة ینطبق علیه عنوان الوصف؟ و إذا کان کذلک فما هو الموصوف؟ الموصوف هو الحکم، فقوله: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ یعنی مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حکم حرجی، فهل الحرج هنا صفة و نعت للحکم، أو أنّ الحرج صفة لفعل المکلّف، أی مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ من فعل حرجی و عمل حرجی؟ فإذا جعلنا الحرج صفة للفعل، حینئذٍ یکون «وَ مٰا جَعَلَ» بمثابة، ما أوجب، یعنی: ما أوجب اللّه علیکم فی الدین فعلًا حرجیّاً، و لقائل أن یقول: ما الداعی لإثارة مثل هذا الاستفهام و الخوض فیه؟ و الذی یدعونا لإثارة هذه النقطة، هو أنّنا عادة ما نواجه حرجاً فی موارد متعدّدة، و علیه لا بدّ أن نشخّص ما هی الامور التی تستدعی الحرج، هل التوضؤ أو الاغتسال فی جوّ شدید البرودة هو من الحرج؟ فإذا قلنا بذلک فمؤدّیٰ ذلک أنّ الأمر الحرجیّ هو ما کان یحسب حرجیّاً فی الخارج، أی أنّ عمل المکلّف قد یسبّب حرجاً، و هذا یستدعی أن نعتبر الحرج فی الآیة الکریمة صفة للفعل، و إذا جعلنا الحرج صفة للفعل فیکون معنیٰ الآیة: ما أوجب اللّه علیکم فعلًا حرجیّاً، و ما أوجب اللّه علیکم وضوءاً حرجیّاً. و لکن هذا الفهم للآیة غیر موافق لظاهرها، لأنّ عبارة «مِنْ حَرَجٍ» فی الحقیقة حلّت محلّ مفعول مطلق نوعی، فلو أردنا أن نمعن النظر فی الآیة من الناحیة الأدبیّة یبدو أنّ الحرج یتعلّق بالفعل. أی أنّ الحرج صفة للفعل. فهو مفهوم نوعی مطلق، هنا لا بدّ من الإجابة علیٰ هذا السؤال، و هو: هل المجعول الذی دلّ علیه فعل «جَعَلَ» هو نفس فعل المکلّف، أو أنّ المجعول هو عبارة عن الحکم الشرعی؟ أی أنّ ما جعله اللّه تبارک و تعالی هو جعل الإیجاب کوجوب الوضوء،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۱

أو الوضوء بذاته غیر مجعول من قبل اللّه، و بغضّ النظر عن أنّ الوضوء یتضمّن حقیقة شرعیّة، فإنّ مواضع أفعال المکلّف لیست من المجعولات الشرعیّة. فلیس بمقدورنا أن نقول بأنّ اللّه تبارک و تعالی جعل الوضوء، ثمّ نفسّر جعل الوضوء بمعنیٰ أنّه أوجب الوضوء. و الصحیح أنّ اللّه جعل وجوب الوضوء، و لذلک نری أنهم یعبّرون عن الأحکام التکلیفیّة بالمجعولات الشرعیّة. ففی شرب الخمر هل من الصحیح أن نقول: جعل شرب الخمر؟ قد یقال: إنّ الجعل فی الواجبات التی لیس لها أیّة حقیقة شرعیة یستعمل کذلک، فهل من الصحیح أن نقول: إنّ الشارع جعل ردّ السلام، أو أنّ الصّحیح هو أنّ الشّارع جعل وجوب ردّ السلام، فمجعول الشارع هو وجوب ردّ السلام لا ردّ السلام بذاته، ردّ السلام فعل للمکلّف، و هو أمر تکلیفی و حقیقة خارجیة. أمّا ما یتعلّق بالشارع بما أنّه جاعل فهو الحکم المتعلّق بردّ السلام، أی وجوب ردّ السلام. إذن، لا- معنیٰ لأن نعلّق الجعل علیٰ الوضوء فنقول: جعل الوضوء، و من ثمّ نقول: جعل الوضوء یعنی وجوب الوضوء. فالأحکام التکلیفیّة هی المجعولة شرعاً، و أمّا متعلّقاتها فلیست مجعولة. و السبب فی إثارتنا لهذه النقطة

التی هی خارجة عن دائرة بحثنا هو أنّهم قالوا:

لا بدّ من تشخیص موارد الحرج فی الخارج، فالوضوء بالماء البارد فی فصل الشتاء ممّا یستدعی الحرج، و بناءً علیٰ ذلک فسّروا قوله تعالی: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ بمعنیٰ ما أوجب اللّه من فعل حرجی. و فی مقام الردّ علیٰ هذا المعنیٰ نقول: لیکن الوضوء بالماء البارد أمراً حرجیّاً، فما علاقة ذلک بی کمکلّف إذا لم یکن الوضوء واجباً، و کلمة «عَلَیْکُمْ» التی وردت فی الآیة الکریمة توحی أنّ الأمر مرتبط بالمکلّف، و أمّا الوضوء فما لم یکن حکماً

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۲

تکلیفیّاً لا یدخل ضمن اهتمامات المکلّف، و لا ربط له به حتّیٰ لو کان الفعل ممّا لا یطاق، فما یتعلّق بالمکلّف هو التکلیف، و هناک أشیاء کثیرة فی العالم تستدعی الحرج، فهل ترید الآیة أن تربط هذه الأشیاء بالمکلّف؟ إنّ الحرج المقصود إنّما هو بالتکلیف، فلو قالوا: یجب علیک أن تتوضّأ بالماء البارد فی فصل الشتاء فقد ضیّقوا علیک، و أمّا إذا لم یوجبوا الوضوء حینئذٍ لا یهمّک ما إذا کان الوضوء بالماء البارد فیه حرج أو ضیق. إذن لا بدّ أن نلتفت إلیٰ هذه النقطة، و هی أنّ الوضوء بالماء البارد لا علاقة له بالمکلّف، لا من قریب، و لا من بعید، إلّا بعد أن یکون تکلیفاً، فمعنیٰ الآیة واضح و صریح، و هو: مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ جعل حرجی، و لا معنیٰ لأن نقول:

الوضوء هو المجعول، و الفعل هو المجعول إلّا علیٰ سبیل المجاز و المسامحة. و الشیخ الأنصاری قدس سره فی بیانه لقاعدة لا ضرر اختار هذا المعنیٰ أیضاً، حیث اعتبر کلمة «ضرر» صفة للحکم و قال: إنّ «لا ضرر» یعنی ما جعل فی الإسلام حکم ضرری، و یتّضح هذا المعنیٰ بشکل أکبر فی الآیة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ و من الناحیة الأدبیّة أیضاً یفترض أن تکون العبارة «مِنْ حَرَجٍ» مکان المفعول المطلق و الذی یفید النوع، أی مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ جعلًا حرجیاً. محصّل القول: إنّ قاعدة لا حرج واضحة و صریحة فی معناها، و هو أنّ اللّه تبارک و تعالی امتناناً علیٰ الامّة الإسلامیة و علی الأمّة المرحومة لم یجعل لها حکماً حرجیّاً، و الأحکام التی جعلت للُامّة هی أحکام غیر حرجیّة.

قاعدة لا حرج و الأدلّة المثبتة للأحکام

اشارة

ثمّ ندخل فی مباحث اخریٰ، فی تحدید النسبة القائمة بین قاعدة لا حرج

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۳

و الأدلّة للأحکام بالعنوان الاوّلی، و بعبارة اخریٰ: ما هی النسبة بین قاعدة لا حرج و دلیل وجوب الوضوء؟ و أیّ نسبة بینها و بین الدلیل الموجب للغسل، و ما هی العلاقة بینها و بین الدلیل الذی یقضی بوجوب الصیام عند ما یکون الصیام مستدعیاً للحرج؟ إذ أنّ تحدید النسبة بین قاعدة لا حرج و الأدلّة الأولیّة هو من البحوث المهمّة. البحث الآخر فی أنه هل یوجد هناک ثمّة موارد خاصّة خرجت عن هذه القاعدة، أو لا؟ و لو سلّمنا بوجود موارد خرجت بالتخصیص، فهل هذه المواد کثیرة بحیث تجعل من قاعدة لا حرج قاعدة موهونة، أو أنّها لیست من الکثرة بحیث توجب الوهن فی القاعدة؟ و من المباحث الاخریٰ فی هذا المجال هو لو أنّ إنساناً لم یستفد من التسهیل و الامتنان الذی توفّره له القاعدة، و لنفرض أنّه صام مع کون الصوم بالنسبة إلیه حرجیّاً، فهل یصحّ صومه أم أنّ صیامه باطل؟ و هناک عدّة مواضع اخریٰ کلّ منها مفیدة بحدّ ذاتها. نعود إلیٰ البحث الأوّل الذی أشرنا إلیه فی النسبة بین قاعدة لا حرج و الأدلّة الأولیّة المثبتة للتکلیف. المرحوم صاحب الریاض «۱» و المرحوم النّراقی قدس سره فی کتاب «العوائد» «۲» ذهبا إلیٰ الرأی القائل بأنّ قاعدة لا حرج تعارض الأدلّة الأولیّة، و التقابل الموجود هو تقابل العموم و الخصوص من وجه، فأیّ دلیل من الأدلّة

إذا ما قيس بالقاعدة سوف يكون بينهما نسبة العموم و الخصوص من وجه، فلو أخذنا قاعدة لا حرج مع دليل الوضوء على سبيل المثال نرى أنّ دليل الوضوء ينصّ على أنّ الوضوء واجب، سواء استدعى الحرج، أو لم يستدعى، فمفاد قاعدة لا حرج هو أنّ الحكم

(١). لم نعثر عليه.

(٢). العوائد، ص ۶۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۴

الحرجى مرفوع، سواء كان ضمن الوضوء، أو غيره من الأعمال و الأفعال التكليفية، فهما يجتمعان فى أمر واحد، و هو الوضوء الحرجى، و يفترقان بأمرين هما الوضوء غير الحرجى، و الآخر الحرج فى غير الوضوء، ففى الوضوء غير الحرجى ما به الافتراق هو دليل الوضوء، و أمّا فى باب الحرج الموجود فى غير الوضوء، فإنّ ما به الافتراق هو دليل نفى الحرج، فيتعارض الدليلان، أى دليل نفى الحرج مع دليل الوضوء، إذن فى حال تعارضهما ما هو الحلّ؟ حينئذٍ لا بدّ من وجود حرج خارجى يمكن من خلاله حلّ المسألة على أساس قاعدة لا حرج، و بدون حرج خارجى يبقى لدينا دليلان متعارضان ينفى أحدهما الآخر. هذا تمام الكلام الذى أفاده هذان العلمان من علمائنا الكبار، و لكن يبدو أنه فى زمن هذين العلمين لم يكن عنوان حكومة الأدلّة مبيّناً و لم يكن فى زمانهما وضوح فى خصوص هذه المسألة. و من هنا نجد أنه لمّا وصل الدور إلى المرحوم الشيخ الأنصارى أعلى اللّه مقامه الشّريف صرّح بهذا المعنى، و هو أنّ قاعدة لا حرج كقاعدة لا ضرر فى دلالتها، و هى حاكمة على الأدلّة الأوّليّة، و هذا يعنى أنه لا يمكن لنا أن نقدّر النسبة بين الدليل الحاكم و المحكوم، و لا يمكن أن نقول: إنّ هناك اشتراك من جهة، و افتراق من جهتين، كما أنّه لا نلحظ منهما- أى فى الدليل الحاكم و المحكوم- أيّهما ظاهر و أيّهما أظهر من حيث لسان الدليل، حيث تنتفى هنا مسألة الظاهر و الأظهر بين الدليل الحاكم و المحكوم، بل إنّ الدليل الحاكم و إن كان ضعيفاً من حيث الدلالة فهو مقدّم على الدليل المحكوم، لأنّ الدليل الحاكم بمثابة الشارح و المفسر للدليل المحكوم، وظيفته الإشراف على الدليل المحكوم، و لكن توجد فى الدليل المحكوم جوانب عديدة غير ملحوظة، سواء فيما يختصّ بموضوع الدليل المحكوم، أو بما يرتبط بالمقدّمات أو بالنتائج.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۵

إذن ما يقول المرحوم الشّيخ الأنصارى قدس سره هو أنّ الآية: وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ تعتبر دليلًا حاكماً، و لذا لا داعى لأنّ نلحظ النسبة، كما أنّه لا يلزم أن يكون هناك حرج خارجىّ، لأنّ العبارة حاكمة و جاءت فى مقام الإخبار، و هى ناظرة إلى المجعولات، أى الامور التى هى ترتبط بالبارى جلّ و علا، خصوصاً و أنّ الآية ورد فيها «فى الدين» يعنى مجموعة التكاليف، سواء اشتملت كلمة الدين على العقائد، أو لم تشتمل، فهذا ما لسنا بصدده و خارج عن موضوع بحثنا. ما يهمّنا من كلمة «فِي الدِّينِ» هو الجانب الفقهى، ففى الدين يعنى فى المقرّرات الإسلامية، و فى الأحكام الإلهيّة، فى الوجوبات و التحريمات و أمثال ذلك. فلو كانت العبارة هى كالتالى «مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي التكاليف مِنْ حَرَجٍ» إذن تكون واضحة فى دلالتها على الوضوء و الغسل و الصوم و غير ذلك من التكاليف التى تشكّل بمجموعها مفهوم الدين، فحتّى لو لم تكن هناك عبارة «فِي الدِّينِ» فإنّ معنى حاكميّة هذه القاعدة ظاهرة من خلال العبارة، و لكن عبارة «فِي الدِّينِ» توضح المسألة بشكل أكبر. و توحى أنّ مجموعة الأحكام ما جعل فيها البارى تبارك و تعالى من حكم حرجى، و إذا كان الإطلاق الموجود فى بعض الأدلّة يقيّد تعيّن الوجوب فى الوضوء حتّى فى حال الحرج، فإنّ حقيقة الأمر ليس كذلك، و وجوب الوضوء ليس مجعولًا. إذن عبارة «فى الدين» لها دخل فى قاعدة نفى الحرج. فإنها تخرج المسألة عن باب التعارض فلا يبقى أى مجال للقول بأنّ قاعدة نفى الحرج تقع فى موازاة دليل وجوب الوضوء، و بعبارة اخرى: إنّها بقوّة الأدلّة التى تدلّ على الإيجاب و تشرع الأحكام. أضف إلى ذلك أنّ رواية عبد الأعلى التى بحثناها سابقاً تحكى عن الإمام

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۶

قوله: «یعرف هذا و أشباهه من کتاب اللّه» أی من الآیة الکریمة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ إذن، الآیة تحلّ لنا الإشکال، و لکن لو کـان هناک تعارض بین الآیـه، و الـدلیل علیٰ الوضوء، فکیف تحلّ المسألـة؟ یریٰ المحقق النراقی قـدس سره صاحب کتاب العوائـد أنّه فی حـال حصول التعارض بین الآیـة و بین دلیل الوضوء فنحتاج إلیٰ مرجع خارجی، و عنـد ما ترجعون إلیٰ آیـة «مٰا جَعَلَ فـإنکم فی الواقع قـد رجعتم إلیٰ دلیـل معـارض، أمّا الرّوایـة فمفادها أنّ المسألـة لیس بهـذا الشـکل، فمتیٰ دقّقتم فی الآیـة: وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الـدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فسوف تتوصّلون إلیٰ هـذه النقطـة، و هی أنّ المسح علیٰ البشـرة غیر واجب، و السؤال هو: متیٰ یصحّ هذا الکلام؟ و الجواب: أنّه غیر صـحیح مـا لم یکن مبتنیاً علیٰ أساس الحکومـة، أی علیٰ أساس أنّ هناک دلیلًا حاکماً علیٰ دلیل آخر. و بناءً علیٰ ذلک نصل إلیٰ ما أفاده الشیخ الأنصاری قدس سره من أنّ قاعدة لا حرج لا یبحث فیها مسألة معارضتها للأدلّة الأولیّة، بل أنّ البحث فیها هو من جهـة الحاکمیّـة و المحکومیّـة، و الدلیل الحاکم لا یبحث فیه سوی جهة حاکمیته، و لا یلحظ فیه لا النسبـة و لا قوّة الدلالـة، فـإذا ثبت الـدلیل الحـاکم، فلا داعی لبحث الأظهریّـة و الظاهریّـة، لأنّ الظاهریّـة و الأظهریّـة بحث آخر، و لا یرتبط بمسألة الحاکمیّة و المحکومیّة و التی تشکل باباً مستقلّاً بنفسها.

ردّ کلام صاحب الریاض و النراقی قدس سره

أمّا ما أفاده المرحوم النراقی و المرحوم صاحب الریاض (قدّس سرّهما) من أنّه: لا بدّ من مرجّح خارجی. ففی مقام الردّ علیهما فنقول: نحن لا نسلّم بأنّ هناک تعارضاً، هذا أوّلًا.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۷

و علی فرض تسلیمنا فالإشکال الثّانی هو أنّه لقائـل أن یقول: إنّ قاعـدة لا حرج لا بـدّ و أن تکون متقدّمـة علیٰ غیرهـا، و لا تحتاج بالأسـاس إلیٰ مرجّح خـارجی، و السـبب فی تقـدّم قاعـدة لا حرج مع افتراض التعـارض هو أنّ قاعـدة لا حرج إنّمـا جاءت فی مقام الامتنان، و هـذا دلیل علیٰ تقدّمها علیٰ الأدلّة الأولیّة، و إلّا لو کانت محکومة من قبل الأدلّة الواقعیّة. أی أن تکون الأدلّة الأولیّة متقدّمة علیها لما بقی هناک ما یمُنَّ به اللّه علیٰ هـذه الامّـة، إذن أین هـذا الامتنان؟ و قـد منّ اللّه علیٰ هذه الامّة بما لم یمنّ به علیٰ غیرها من الامم فاقتضـیٰ ذلک أن تکون القاعـدة راجحـة علیٰ دلیل الوضوء دائماً، و لا حاجـة إلی مرجع آخر، بل أنّ القاعـدة بنفسـها متقدّمـة، لکونها جاءت فی مقام الامتنان، و الامتنان هو المرجع الذی یقتضـی أن تکون قاعدة لا حرج متقدّمة علیٰ الأدلّة الأولیّة. و لو فرضنا أنّ هنـاک نوعاً من التعارض، مع ذلک لا حاجـة للتعویل علیٰ المرجع الخارجی، بل إنّ قاعـدة الامتنان تثبت أرجحیّـة قاعـدة نفی الحرج حتّیٰ مع فرض التعارض، و الصواب هو فیما عرضه الشیخ الأنصاری قدس سره من أنّ دلیل نفی الحرج حاکم علیٰ الأدلّة الأوّلیّة.

قاعدة لا حرج و التخصیص

اشارة

هل تقبل قاعدة لا حرج التخصیص، أو لا؟ و بعبارة اخریٰ: هل یمکن تخصیصـها، أو لا یمکن تخصیصـها؟ و لو فرضـنا أنّ تخصیصها أمراً ممکناً، فهل جریٰ علیها التخصـیص أم لا؟ و لو فرضـنا وقوع التخصیص، فهل أنّ موارد التخصیص کثیرة، أم لا؟ و هذا البحث من المباحث المهمّة فی قاعدة لا حرج. أمّا إمکان التخصیص و عدمه، فقد قلنا فیما سبق: من أنّ البعض اعتبر قاعدة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۲۸

لا حرج قاعـدة عقلیـة، و ذکرنا جملـة من القرائن استـدلّ بها هذا البعض. و لکن جمیع الاستـدلالات و القرائن التی ساقوها کانت قابلة للردّ و المناقشة. و لو سلّمنا بأن هذه القاعدة هی قاعدة عقلیّة کما ذهب إلیه بعض الأعلام من أساتذة الشیخ الأنصاری أعلیٰ اللّه مقامه،

حینئذٍ تکون غیر قابلة للتخصیص، لأنّ حکم العقل لا یخصّص، فلا یمکن أنّ نتصوّر أنّ هناک استثناء و شواذّ فی القاعدة، إلّا إذا کان الاستثناء استثناءً منقطعاً خارجاً عن موضوع حکم العقل، و امّا مع بقاء الموضوع، فلا استثناء فی الأحکام و القواعد العقلیّة. إذن، القائلون بأنّ قاعدة لا حرج هی قاعدة عقلیّة، رفضوا إمکان التخصیص. و بناءً علی ذلک لا یمکنهم أن یبحثوا فی أنّ القاعدة، هل خصّصت أو لم تخصّص؟ و لکن إذا قلنا بشرعیّة القاعدة، أی أنّها قاعدة شرعیّة تعبدیّة، فمن الواضح أنّ القاعدة الشرعیّة قابلة للتخصیص، و علیه فالقائلین بشرعیّة القاعدة یمکنهم أن یفرضوا موارد استثناء و موارد تخصیص للقاعدة. أمّا لو قلنا بأن القاعدة وردت فی مقام الامتنان، فهل هی بذلک قابلة للتخصیص، أو أنّها غیر قابلة للتخصیص؟ هل هناک ثمّة منافاة بین کون القاعدة واردة فی مقام الامتنان، و بین قبولها التخصیص؟ مع أنّنا فی مقام الإثبات قد یتراءی لنا فی الظاهر أنّ القاعدة لم تخصّص، و لکن هذا الاستظهار یتعلّق بمقام الإثبات، أمّا من حیث الثبوت فلیس بمقدورنا أن نجزم بأنّ ما ورد فی مقام الامتنان لا یمکن أن یخصّص. فالحدیث المشهور «رفع عن امّتی ما لا یطیقون» ورد فی مقام الامتنان، لکن و مع علمنا أنّ من الموارد التسعة التی ذکرت فی هذا المجال هو «ما استُکرهوا علیه»، إلّا أن الإکراه علی القتل قد استثنی بمقتضی الأدلّة الخاصّة. فالإکراه علی القتل لا یجیز القتل حتّی و لو هُدِّد المکرهُ بالقتل. إذن لا یوجد لدینا أیّ دلیل علی استحالة هذا المعنی و هو

أنّه إذا کانت القاعدة واردة فی مقام الامتنان، حینئذٍ تکون کالقاعدة العقلیّة فی استحالة التخصیص. فمن الممکن أن ترد القاعدة فی مقام الامتنان و مع ذلک فهی قابلة للاستثناء فی بعض الموارد، لوجود خصوصیّة معیّنة تمتاز بها تلک الموارد. من هنا نخلص إلی القول بأنّ قاعدة لا حرج هی قاعدة شرعیّة و تعبّدیة، و هذا یبدو واضحاً من خلال أسانید القاعدة. فالقاعدة تستند إلی الآیات و الروایات فقط. و حتّی الإجماع لا مدخلیّة له فی قاعدة لا حرج. کما أنّ دلیل العقل لا مجال له فی هذه القاعدة. و کما یظهر من الروایات و الآیات أنّ القاعدة وردت فی مقام الامتنان. و بناءً علی ذلک فإنّ قاعدة لا حرج قابلة للتخصیص.

و علیه لا بدّ من أن نبحث فی الشریعة الإسلامیة لنری هل هناک ثمّة أحکام مخصّصة فی قاعدة لا حرج؟ و ما یظهر من أدلّة القاعدة هو أنّ هذه القاعدة فی مقام الإثبات لم تخصّص.

فلو أمعنّا النظر فی الآیة: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ أو فی الآیة وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ و الآیة: وَ لا تَحْمِلْ عَلَیْنا إِصْراً کَما حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنا خاصّة الآیة الأخیرة، حیث نلحظ فیها أنّ کلمة «إِصْراً» وردت نکرة فی سیاق النفی. و ظاهر هذه الآیة أنّ دعاء الرسول جاء بهذا النحو أیضاً. إنّ تعبیر الآیة یختلف عن التعبیر فی قوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ حیث نلاحظ أنّ هناک موارد خصّصت فیها عبارة أَوْفُوا بِالْعُقُودِ. أمّا فی هذه الآیة، فقد لاحظنا فیها أن الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله، دعا الباری تعالی فی مسألة عامّة. و استجابت له بشکل عامّ و کلّی.

الموارد الحرجیّة فی الشّریعة المقدّسة

و یظهر من خلال هذه الآیة و الآیات السابقة أنّ القاعدة لم تخصّص، و إن

کانت التخصیص غیر مستحیل بالنسبة لها. و من جهة اخری هناک بعض التکالیف الإسلامیة التی إذا لاحظها الإنسان فسوف یجد فیها حرجاً شدیداً، و هذه التکالیف لو قیست بالموارد التی نفی فیها الإلزام و الوجوب استناداً إلی قاعدة نفی الحرج، لشاهدنا أنّ الحرج الموجود فی تلک التکالیف أشدّ بکثیر من هذه الموارد، و مع ذلک لم یصدر فیها أیّ حکم للنفی. الموارد التی نتحدّث عنها کثیرة منها: الجهاد. فالجهاد مع ما فیه من تبعات و آثار یمکن أن نقول عنه بأنّه یتضمّن کثیراً من الحرج و القتل و الإعاقة و حتّی تلاشی الجسد و تلف الأموال و غیر ذلک من المصائب. و هنا نسأل: أ لیس الجهاد أمر حرجی؟ فالجهاد فی نفسه یبدو فی الوهلة الاولی أنّه

تكليف حرجى من دون أن نحتاج فى ذلك إلى أن نعقد نسبة بينه و بين موارد الحرج. و لكن فلو فسّرنا الحرج بمعنى الضيق و الشدّة و الصعوبة فسوف يتّضح لنا أنّ الجهاد يتضمّن أعلى مراتب الشدّة و الضيق. و مع ذلك نلاحظ أنّ تكليف الجهاد لا يرتفع بقاعدة لا حرج. هذا أوّلًا. و ثانياً: إذا أردنا أن نعقد نسبة بينه و بين بعض الموارد التى تتضمّن شيئاً يسيراً من الحرج، فهذا ما يعقد المسألة بصورة أكبر. حيث نشاهد أنّ بعض الموارد فيها شيء يسير من الحرج قد شملتها القاعدة، مثال ذلك الصوم بالنسبة للمسافر.

و الآية فى هذا الخصوص بيّنه الدلالة حيث جاء فيها: فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّام أُخَرَ* يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ «١». هنا إذا أردنا أن نقيس هذه الموارد بالجهاد، أ لا يتضح من خلال المقايسة بينهما أنّ الجهاد أكثر حرجاً من صوم المسافر؟ و هناك موارد اخرى منها: إنّنا نقرأ

---

(١). سورة البقرة، ١٨٣- ١٨٤.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٣١

فى الفقه. أنّ الشخص إذا أصبح مستطيعاً و لم يذهب إلى الحجّ عن عمد فحكمه أن يؤدّى ما عليه من الحجّ بأىّ نحو أمكن، و مهما كانت الظروف، و بالرغم من كلّ المشاق التى قد تعترض طريقه. و من الموارد الاخرى فى هذا المجال هو فيما إذا قتل شخص شخصاً آخر عمداً، هنا ولىّ المقتول له أن يقتصّ من القاتل، و القصاص بالنسبة له أمر عادى، و لكن استعداد القاتل للحضور أمام المحكمة للاقتصاص منه ليس بالأمر الهيّن أبداً. و لكن يجب شرعاً على القاتل المثول لأجل الاقتصاص منه، و فى حال هروبه من القصاص فإنّه يرتكب مخالفةً شرعية. و هنا لنا أن نتصوّر مدى الحرج الذى لا حرج فوقه. لأن حضور القاتل فى المحكمة يعنى بالنسبة له خاتمة عسيرة، فأىّ حرج أشدّ من هذا الحرج الذى يرى فيه الإنسان نفسه ملزماً شرعاً بأن يضع نفسه تحت تصرف ولىّ القاتل لكى يقتلهُ؟ و كذلك الحال فى باب الحدود. فلو حكم على رجل و امرأة بالرجم، فما هو الواجب الشرعى الذى يتحتّم عليهما القيام به؟ من الواضح أنّهما مكلّفان شرعاً أن يضعا نفسهما تحت تصرّف الحاكم الشرعى، و الحاكم يقوم برجمها حتّى الموت.

فهل يتصوّر أن هناك حكماً آخر هو أشدّ حرجاً من هذا الحكم، و مع ذلك نجد أنّ قاعدة لا حرج لا تتدخّل فى مثل هذه الموارد الشديدة الحرجيّة. فلا يوجد هنا شخص قد حكم عليه بالرجم يمكن أن يقول بأنّ قاعدة لا حرج تجيز له الفرار من السجن، و بالتالى التخلّص من الرجم. و هناك موارد كثيرة من هذا القبيل منها: اللواط و الزنا و موارد اخرى يجرى فيها حكم القتل. و أشدّ من ذلك الموارد التى يحكم فيها عليه بالإحراق و الإلقاء من شاهق. و مع ذلك كلّه فإنّ المحكوم مكلّف شرعاً أن يضع نفسه تحت تصرّف حاكم الشرع كى يجرى بحقّه الحكم الشرعى.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٣٢

و قد يعتاد الإنسان لا سمح اللّه على ارتكاب محرّم من المحرّمات، و وظيفته الشرعيّة فى مثل هذه الحالة أن يقلع عن عادته، و كما يقال فإن ردّ المعتاد عن عادته كالمعجز، أى أنّ الإقلاع عن الذنب و تركه بالنسبة لمن اعتاد على الذنب يستدعى الحرج. و مع ذلك فإنّ وجوب ترك الذنب يبقى ثابتاً. و لا يحقّ لمثل هذا الشخص أن يحتجّ و يقول: إنّى اعتدت على هذا الذنب، و قاعدة لا حرج ترفع عنّى الوجوب. و يذكر المرحوم الميرزا الآشتيانى قدس سره مثالًا فيقول: نفس هذا الاجتهاد الذى نسعى جميعاً للحصول عليه، هو واجب كفائى، من واجبات الإسلام و من الوظائف الشرعيّة، و حيث لا تفرّق القاعدة بين الوجوب الكفائى و الوجوب العينى فإنّ هذا الوجوب الكفائى للاجتهاد من حيث الشدّة و الصعوبة [على حدّ تعبيره] أشدّ من الجهاد الأكبر. ثمّ يقول: و قد يتصوّر البعض أنّ الاجتهاد مثل التجارة، فكما إذا انصرف الإنسان عن التجارة عدّة سنوات. يعود بعد هذه السنوات تاجراً، فكذلك هو الاجتهاد، و لكن هؤلاء لم يعرفوا بعد حقيقة الاجتهاد و ما فيه من الصعوبة و المشقّة، و مع ذلك، نلاحظ أنّ قاعدة لا حرج لا تتدخّل هنا و لا تمنعه من أن يكون واجباً كفائياً. و لا أحد يدّعى أنّ الحكم بالوجوب هذا مرتفع بدليل قاعدة لا حرج. المرحوم الميرزا الآشتيانى رحمه الله

یذکر مثالًا آخر فیقول: لو أنّ شخصاً نذر أن یحجّ إلیٰ بیت الحرام ماشیاً، فهذا النذر صحیح و ینعقد، و یتوجّه إلیه الخطاب: (أوفوا بالنذر) حیث إنّ وجوب الوفاء بالنذر هو من أشدّ مراتب الحرج بالنسبة إلیه. و کذا إذا نذر أن یصوم سنة کاملة ففی جمیع هذه الموارد یتعیّن الحکم الشرعی بوجوب الوفاء بالنذر، و بحسب الظاهر لا بدّ أن یرتفع بقاعدة لا حرج.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۳

التوفیق بین هذه الموارد و القاعدة

و هنا نسأل: مع وجود هـذه الموارد، کیف یمکننا أن نوفّق بینها و بین قاعـدة لا حرج؟ هل یمکننا أن نقول بأنّ هذه الموارد تخرج عن قاعدة لا حرج بالتخصیص. أو أنّ هناک علل اخریٰ بموجبها تکون هذه الموارد خارجة بالتحقیق. و من جملة علمائنا الأعلام (رحمهم اللّه) الـذین بحثوا هـذا الموضوع هو المرحوم صاحب الفصول قـدس سره. فقد أفرد- بحثاً خاصّاً فی آخر کتاب الفصول تحت عنوان «استحالة التکلیف بمـا لا یطاق»، بحث فیه: هل أن التکلیف بما لا یطاق محال، أو لیس بمحال؟ و البعض فصّل بین موارد ما لا یطاق، و بعـد أن یتمّ المرحوم صاحب الفصول بحثه هذا، یفرد تتمّة لبحث قاعدة لا حرج «۱». و هناک یریٰ رضوان اللّه علیه أنّ الموارد التی ذکرت فی باب تخصیص قاعدة لا حرج، لیست من موارد التخصیص، بل إنّها خارجة عن قاعدة لا حرج بلحاظ موضوعاتها. و یشیر إلیٰ عـدّة موارد منها: مسألـة الجهاد. و منها أیضاً قضیّة هؤلاء الذین شقّ علیهم الإیمان بالإسـلام حتّیٰ أن القرآن حکیٰ عنهم ما قالوه: اللَّهُمَّ إِنْ کٰانَ هٰذٰا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِکَ فَأَمْطِرْ عَلَیْنٰا حِجٰارَةً مِنَ السَّمٰاءِ «۲» أی أنّهم لا- یطیقون الإسـلام أبـداً. یقول صاحب الفصول قدس سره: إنّ هؤلاء یخالفون الحقّ إلیٰ هذه الدرجة، ثمّ یتساءل: أ لم یکن واجبهم هو قبول الحقّ و الإسلام؟ نعم، لکن هذا التکلیف بالنسبة لهم فیه حرج شدیـد. ثمّ یضـرب مثالًا آخر، و هو تهیئـة النفس لتقبّل القصاص و الحـدود. ثمّ یأتی بعـدّة تخریجات لکلّ من مسألة الجهاد، و توطین النفس لتقبل الحدود

---

(۱). الفصول: ۳۳۳.

(۲). الأنفال: ۳۲.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۴

و القصاص یرید بذلک أن یخرج هذه الموارد من قاعدة لا حرج علیٰ أنّها لا تعدّ من مستثنیات القاعدة. و فی الحقیقة إنّ الاستثناء فی هـذه الموارد هو من قبیل الاسـتثناء المنقطع، و لا علاقـة له بقاعدة لا حرج أبداً. و السؤال هنا کیف نرفع إشـکال التنافی بین القاعدة و هـذه الموارد الحرجیّـة. توجـد هناک عـدّة ردود علیٰ هذا السؤال. منها: ما قیل من أنّه لا مانع لأن تکون هناک تکالیف حرجیّة، و فی نفس الوقت لا تتنافی مع ثبوت القاعـدة المـذکورة. و السؤال الـذی یطرح هنا هو: کیف نتعامل مع أدلّـة النفی؟ و قد أجاب أصـحاب هـذا القول بجوابین: أحـدها: إنّنا نعتبر هـذه الأدلّة مخصّـصة لقاعدة نفی الحرج. و بعبارة اخریٰ: إنّ قاعدة نفی الحرج هی قاعدة فقهیّة عامّـة. و علیه فکما تکون الإطلاقات الفقهیّـة الاخریٰ قابلـة للتخصـیص، فکذلک من الممکن أن نلتزم بهذا المعنیٰ أیضاً فی خصوص قاعـدة (لا- حرج)، و قـد قلنا: إنّ مجرّد کون قاعـدة لا حرج فی مقام الامتنان، لا یعنی أنّ احتمال التخصـیص فیها ممتنع، و أنّ الموارد التی ذکرناها و غیرها تخرج من القاعدة بحجّة التخصـیص. الثانی: إنّ قاعدة لا حرج بالأساس لم یلحظ فیها جهة العموم بالشکل الذی یتصوّر، و إنّما هی بالأصل محـدودة و فی نطاق خاصّ و فی موارد خاصّـة، و بناءً علیٰ ذلک یقال فی معنیٰ الآیـة الشـریفة: وَ لٰا تَحْمِلْ عَلَیْنٰا إِصْراً کَمٰا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنٰا إنّ الإصـر الـذی کان علیٰ الامم السابقة غیر موجود فی هذه الامّة، و الشاهد علیٰ ذلک آیة اخریٰ هی قوله تعالی: وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلٰالَ الَّتِی کٰانَتْ عَلَیْهِمْ «۱» أی أنّ رسول اللّه صـلی الله علیه و آله مهمّته أن یضع عن الناس ما کانت

(١). الأعراف: ١٥٧.

تقتضيه الأديان السابقة من أغلال، و يبدو من قوله تعالى: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا «١» أنّ الإصر الذى يطلب عدم حمله على هذه الامّة هو الإصر الذى كان على الامم السابقة خاصّة، و ليس مطلق الإصر، و لذا لو اريد تحميل إصر آخر، فهذا لا ينافى الآية الكريمة، هذا ما أفاده البعض فى حلّ المشكلة.

الاستفادة من ظهور الآية:

و هذا- أى الردّ الثانى- فى الحقيقة خلاف ظاهر الآية الكريمة: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا، فالنكرة أى «إِصْراً» جاءت فى سياق النفى، أمّا فى قوله: «كَما حَمَلْتَهُ» فيتّخذ صيغة إثباتية، و النفى الموجود فى الآية هو نفى عامّ. بعبارة اخرى: لو حذفنا عبارة «كَما حَمَلْتَهُ» من الآية فتكون الآية: (ربّنا لا تحمل علينا إصر الذى حملته على الذين من قبلنا)، فهل هذا يعنى أنّ الآية تأخذ عنوان الوصف و تتضمّن قيداً احترازياً، و هل هذا هو المعنى الذى تفيده الآية، أم أنّ النكرة إذا وردت فى سياق النهى، أو النفى فإنّها تفيد العموم؟ و قوله «لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً» أى لا تحمل علينا أىّ لون من ألوان الإصر أو أنواعه، و لمّا كان التشبيه فى الجانب الإثباتى من الآية و هو: كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا فهذا يعنى أنّ الإصر كان موجوداً لدى الامم السّابقة، إلّا أنّه لا يمكن أن نستفيد من ذلك جهة العموم بأن نقول: إنّ كافّة المصاديق فيها جنبة إثباتية، و لكن فى قوله:
لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً يمكن أن نستفيد منه جانب التعميم، و لا نستطيع أن نقول

(١). البقرة: ٢٨۶.

بأنّ الآية: كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا معناها: (إصر الذى حملته على الذين من قبلنا). و أمّا الآية الاخرى، و هى قوله تعالى: وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ فلا يعلم أنّها متعلّقة بالآية: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً و الظاهر أنّها تحكى عن إصر و أغلال كانت على قوم من الأقوام. بالإضافة إلى جهلهم، بدليل أنّ الآية لم تقل: و يضع عنهم إصراً كان ثابتاً عليهم دينيّاً، أو يضع عنهم الأغلال التى كان الدين قد حملها عليهم، فالإصر و الأغلال التى ذكرتها هذه الآية يقصد منها الأغلال و الأثقال الناتجة عن جهلهم و تعصبهم و حميّتهم، و التى كانت تثقل على عاتقهم، فجاء رسول اللّه صلى الله عليه و آله و ألغى كلّ هذه المسائل، و لا يوجد هناك أىّ دليل فى أنّ آية: (وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إصراً) هى من سنخ هذه الآية، أى آية: وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا، بل من الواضح أنّ الإصر المنظور فى آية:
(وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ) ليس الإصر الثابت عليهم من جهة الدين، و الأغلال أيضاً لم يقصد بها تلك التى كانت ثابتة عليهم من قبل الدين، و من هنا يجب علينا أن لا نخلط بين الآيتين، و الآن ما هو ردّنا على الإشكال المطروح؟ هناك عدّة ردود اخرى ذكرت فى هذا المجال، منها: ردّ المرحوم بحر العلوم قدس سره و الذى يعود أساساً إلى الردّ الأوّل لصاحب الفصول قدس سره الذى استعرضنا و سنتطرّق إليه لاحقاً إن شاء اللّه.

جواب صاحب الفصول قدس سره:

أفضل الردود فى هـذا المجال هو ما أفاده صاحب الفصول عليه الرحمة. حيث ذكر فى إجابته ثلاثة موارد و أجاب على كلّ مورد منها بإجابة خاصّة. أحد هذه الموارد هو مسألة الجهاد.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٣٧

و المورد الآخر هو مسألة الإيمان بأصل المذهب بالنسبة لمن يشقّ عليه قبول الإسلام بدرجة يتمنّى معه أن يمطره اللّه تبارك و تعالى بحجارة من السماء، أو ينزل عليه العذاب دون أن يستسلم لقول الحقّ. و المورد الثالث هو مسألة حضور القاتل أمام المحكمة، و تمكين ولىّ الدم من نفسه فى القصاص، و كذا الحال بالنّسبة لمن حكم عليه بالرجم حيث يمكّن من نفسه فى سبيل أن يجرى الحاكم الشرعى الحدّ الإلهى عليه، و هناك ثلاثة ردود لصاحب الفصول قدس سره فى مسألة الجهاد «١». الردّ الأوّل: هو نفس ما ذكره السيّد بحر العلوم قدس سره، حيث يشترك الاثنان صاحب الفصول و السيّد بحر العلوم قدس سره بردّ واحد: و هو كالتالى: إنّنا لا نقبل كونه أمراً حرجيّاً، لأنّ كون الجهاد أمراً حرجيّاً لا بدّ و أن يقرّه عامّة النّاس، و الحال أنّه ليس المسلمين فحسب، بل عموم الناس من أىّ مذهب كانوا و أيّاً كان دينهم، و أكثر من ذلك حتّى الذين لا يدينون بدين كالشيوعيين و أمثالهم نرى أنّ مسألة الحرب مسألة مطروحة و متعارف فيما بينهم، و بالطبع فإنّ دواعى الحرب تختلف من شخص لآخر. و من مجموعة إلى مجموعة، فالبعض يحارب من أجل الدفاع عن نفسه و أحواله و عرضه، و الآخر يحارب من أجل مذهبه و عقيدته و إن كانت عقيدته فاسدة، إذن، الحرب أمر طبيعى جدّاً، فقد يخاطر الإنسان بحياته من أجل هدف يعتقد به، و هذه المسألة ليست بالمسألة الحرجيّة، بل هى طبيعيّة و متعارف عليها لدى المسلمين و غير المسلمين. من هنا أمكننا القول أنّ مفهوم الجهاد الذى جاء به الإسلام موجود لدى الشعوب و الامم الاخرى، و يفوق الإسلام غيره من المذاهب و الاتجاهات بما يولى الجهاد من أهمية خاصّة، و بما يحتسب له من ثواب و أجر اخروى. إذن وجود مثل هذه المعطيات من أجر و ثواب لدى الإسلام

---

(١). الفصول: ٣٣٤.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٣٨

خاصّة يجعلنا نتساءل: لما ذا نعتبر الجهاد أمراً حرجيّاً؟ بل هو مسألة طبيعية؛ إذن مجرد احتمال خطر الموت، أو ذهاب الأموال لا يوجب القول بحرجيته. فلو كان حرجيّاً لهرب الجميع، و لمّا وجد هناك من يتصدّى لمهامّ الحرب و الجهاد، فى حين نرى أنّ الحرب أمرٌ طبيعى رافق البشريّة منذ تأريخها الأوّل و اشترك فيها الجميع.

الحرج من خلال الملاكات و المصلحة:

و لكن أفضل ردّ على الإشكال هو الردّ الثانى لصاحب الفصول، و مفاده هو:

إنّنا إذا أردنا أن نعيّن كون الفعل حرجيّاً أو لا، لا بدّ من أن نلحظ جانب المصلحة فى الفعل، فليس من الصحيح أن نلحظ صورة الفعل بما فيه من خصوصيّة، هل هو حرجىّ، أم لا؟ بل الصحيح أن نرى ما هو الهدف من وراء هذا الفعل؟ و ما هى المصلحة المترتّبة عليه؟ فالدقّة فى هذه اللحاظات له مدخلية فى كون الفعل حرجيّاً أو غير حرجىّ. و نورد مثالًا على ما قلناه غير المثال الذى أورده صاحب الفصول، لنفرض أنّ إنساناً بقى مستيقظاً طوال الليل و لم ينم أبداً، هنا لا يمكننا أن نقول: إنّ عمله هذا حرجىّ أو غير حرجىّ، أى لا نستطيع أن نحكم عليه. بل يجب أن نرى و قبل كلّ شىء ما هى المصلحة من بقائه مستيقظاً. فلو أراد أن يسهر طوال الليل لأمرٍ ثانوى غير مهم و لنفرض أنّه لم ينم ليلته مقابل شىء يسير من المال، فالسهر ليلة كاملة هذا يعدّ أمراً حرجيّاً، و لكن نفس هذا السهر، لو كان لإحياء ليلة القدر و طلب ما فى هذه الليلة من أجرٍ و ثواب عظيم لا يعتبر أمر حرجىّ فحسب، بل الإنسان يتمنّى أن تكون كلّ ليلة من ليالى شهر رمضان ليلة القدر كى يبقى مستيقظاً ليطلب الفيض الإلهى و يستفيد من بركاته. و هذه المسألة عرفيّة.

و لنفرض أنّ إنساناً بقی مستیقظاً حتّیٰ الصباح یرعیٰ مریضاً یحتاج إلیٰ رعایته

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۳۹

و خدمته، و لنفرض ثانیة هذا الشخص یحبّ المریض حبّاً شدیداً، هنا نراه یبقیٰ ساهراً من دون أن یشعر بشیء من التعب أو الإعیاء، فعمله هذا لیس بحرجیّ.

و فی المقابل إذا قیل لسجین من السجناء: یجب علیک أن لا تنام اللیل حتّیٰ یسفر الصباح. فإنّه یشعر بالحرج فی کلّ دقیقة تمرّ، فی حین أنّ العمل واحد فی کلا الحالتین. من هنا نقول: إنّ اعتبار الحرج و عدم اعتباره بالنسبة لفعلٍ ما، إنّما یتمّ بلحاظ المصالح المترتّبة علیٰ الفعل. و أمّا لما ذا أخذت المصلحة بعین الاعتبار فی حرجیة الفعل؟ هذا السؤال لم یجب عنه صاحب الفصول علیه الرحمة، لکنّنا نقول: إنّ السبب فی اعتبار المصلحة هو أنّنا عند ما عرّفنا الحرج قلنا: إنّه أقلّ مرتبة من عدم القدرة لدیٰ العرف، إذن ما هو الملاک فی الحرج؟ الملاک فی ذلک هو ما کان فی العرف قادراً علیه، إلّا أنّه یأبیٰ أن یقوم به، فلا بدّ أن نذهب إلیٰ العرف لنریٰ متیٰ یتقبّل العرف القیام بعملٍ معیّن، و متی یأبیٰ ذلک! و هنا بالذات ینفسخ المجال للأهداف و المصالح، فعند ما تکون المصلحة شدیدة و کبیرة نجد العرف یقدم علیٰ العمل بدون سأم و بلا تردّد، بل برغبة و شوق کبیرین، أمّا عند ما تکون المصلحة جزئیة، و لیست بذات أهمیة، فإنّ العرف یأبیٰ من أن لا ینام اللیل کلّه مقابل منفعة جزئیة قلیلة، و هذا هو ما یقال عنه بأنّه لا یتحمّل. و نحن مضطرّون إلیٰ أن نحکّم العرف، لأنّ الحرج فی الآیة الکریمة یراد به نفس هذا المعنیٰ العرفی، و من هنا یتبیّن لنا أنّ الجهاد فی نظر العرف لیس فوق طاقة الإنسان المسلم، فالجهاد من أجل حفظ بیضة الإسلام، و الحفاظ علیٰ استقلال الدولة، سواءً کان جهاداً دفاعیاً کما هو المفترض فی زماننا، أو کان الجهاد جهاداً ابتدائیاً لأجل نشر الأحکام الإسلامیة لیس هو ممّا لا یطاق فی نظر العرف. إذن، خلاصة الردّ الثانی الذی قال به صاحب الفصول و الذی أریٰ أنّه فی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۰

مسألة الجهاد خاصّة یعدّ أفضل الردود، أی أنّنا لا نستطیع أن نقول: إنّ هذا العمل حرجی و هذا غیر حرجی جزافاً و من دون أیّ اعتبار، بل لا بدّ من ملاحظة الغایات و المصالح المترتّبة علیه.

الحرج بالقیاس إلی الحالة النفسیّة للمکلّف:

و الردّ الثالث الذی أجاب به صاحب الفصول هو: أنّه لا بدّ أن نعرف أوّلًا: هل أنّ الحرج الملحوظ فی الجهاد بما فی الجهاد من الأعمال الشاقّة، أو هو باعتبار الحالة النفسیّة التی تتولّد عند بعض و التی تسمّیٰ بالخوف، أی هل أنّ الاشتراک فی الحرب و استخدام الأسلحة و المشی علیٰ الأقدام لمسافات طویلة هی التی تشکّل جانب الحرج، أو أنّ الحالة النفسیّة التی نسمّیها الخوف و التی قد ترافق الإنسان فی الجهاد، فیخاف أن یتعرّض لقصف جوی، أو أن تصیبه طلقة هی التی تجعل من الجهاد أمراً حرجیّاً؟ یقول المرحوم فی الإجابة علیٰ هذا التساؤل: بأنّ حالة الخوف منشؤها فی نفس الإنسان، أی أنّ هذا الشخص بحدّ ذاته یفتقد للشجاعة و الجرأة، و هذا لا علاقة له بالتکلیف الإلهی، فلو کنت إنساناً یملأ الخوف وجودک، فلا یحقّ لک أن تصوّر الجهاد بأنّه أمر حرجی، ثمّ تستدلّ بقاعدة نفی الحرج علیٰ ارتفاع التکلیف الحرجی، إذن الحرج لا بدّ و أن یتحقّق فی التکلیف بحدّ ذاته. و إلّا فخوف المکلّف لا علاقة له بالتکلیف. و الخوف هو رذیلة من الرذائل لدیٰ هذا الإنسان.

القاعدة و إیقاع الإنسان نفسه فی الحرج:

و هنا نورد أجوبة المرحوم صاحب الفصول فی الموردین المتبقّیین، و المورد الأوّل: هو المثال الذی ساقه عن اولئک الذین لا یطیقون

الإسلام، حیث یحکی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١۴١

القرآن الکریم قولهم: اللّهُمَّ إِنْ کانَ هذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِکَ فَأَمْطِرْ عَلَیْنا حِجارَةً مِنَ السَّماءِ هنا لا بدّ و أن نری هل إنّ الإسلام بحدّ ذاته یستدعی الحرج، أو إنّ خبث هؤلاء و سوء سریرتهم هو الذی جعل قبولهم الإسلام أمراً حرجیاً؟ و الصحیح إنّ خباثتهم و سوء سریرتهم هو الذی جعلهم یستشعرون الحرج فی الإسلام، بدلیل انّنا نری إنّ النّاس قاطبة عشقوا الدین الإسلامی و استهوته قلوبهم، و الواقع هو إنّه لا یوجد هناک حرج فی التکلیف بحدّ ذاته. فأدلّة نفی الحرج تنصّ علی إسقاط التکلیف الذی یستوجب الحرج. و المورد الثانی: هو خصوص تمکین النفس لأجل القصاص و إجراء الحدود.

فیقول المرحوم صاحب الفصول: إنّ التمکین واجب شرعاً و هو أمر حرجی للغایة، و لکن الشخص بنفسه هو الذی أوجد هذا التکلیف الحرجی، أی أنّ الذنب ذنبه، فلو أراد أن لا یقع فی مثل هذا الحرج لکان علیه أن لا یرتکب الزنا، و لو شاء الاحتراز من الوقوع فی الحرج لما قتل النفس المحترمة عن عمد. و یضیف إنّ هذه تهلکة. و البعض بإرادته بنفسه فی هذه التهلکة. و فی مثل هذه الحالة لا یمکن أن نطلق علی هذا التکلیف المتعیّن علی المجرم- و هو تکلیف التمکین- اسم الحرج، فلما ذا أوجب علی نفسه التمکین للقصاص فی حین کان بوسعه أن یحترز من أیّ تکلیف من هذا النوع، و یستفاد من کلام صاحب الفصول إنّ قاعدة لا حرج لم یشملها التخصیص مطلقاً، أیّ لا یوجد هناک أی مورد حرج خرج عن القاعدة بالتخصیص.

حکومة حدیث الرفع و قاعدة نفی الحرج:

و هناک نقطة مهمّة أشار إلیها کلّ من الشّیخ الأنصاری قدس سره فی کتاب الرسائل، و المرحوم الآخوند قدس سره فی کتاب الکفایة، و هی أنّ حدیث الرفع یرفع الخطأ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١۴٢

و النسیان، و علیه قد یقال: إنّه بموجب هذا الحدیث یرفع عن امّة الرسول الخطأ، و لکن القرآن یصرّح بقوله تعالی: وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ «١»؟ فکیف لم یستطع حدیث الرفع أن یرفع حکم قتل الخطأ؟ فهل معناه أنّ هناک موارد تخصیص فی الحدیث؟ و فی معرض ردّهما علی هذا الاستفهام أجاب هذان العلمان «٢»: بأنّ حدیث الرفع إنّما یرفع الآثار المترتّبة، سواء کان القتل عن عمد، أو عن خطأ، و فی الحقیقة إنّ حکومة حدیث الرفع متوجّهة إلی سائر الأدلّة علی النحو التالی، و هو أنّ لدینا مجموعة من الأدلّة تعرض الأحکام بصورة عامّة و مطلقة، فیأتی حدیث الرفع و یخرج مورد الخطأ فیها، و الآیة: (وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً) الحکم بالأساس مبنیّ علی الخطأ. فکیف یمکن أن یکون الخطأ مؤثّراً فی إثبات الحکم و فی نفس الوقت یکون مؤثّراً فی نفی الحکم، و من هنا نصل إلی هذه النتیجة، و هی أنّ حدیث رفع الخطأ لا یرتبط أساساً بالآیة (وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً). و یمکن أن نورد مثل هذا الکلام فی خصوص الجهاد فنقول: لنفترض أنّ الجهاد أمر حرجی ١٠٠٪ و لکن مثل هذا الحرج لا یدخل ضمن دائرة قاعدة نفی الحرج، لأنّ مفاد قاعدة لا حرج هو أنّ الحرجیة مؤثّرة فی نفس الحکم، و الحرجیّة مؤثّرة فی عدم تشریع الحکم. و لکن بناءً علی فرضنا إذا کان الجهاد کلّه أمر حرجی، فمعنی ذلک أنّ الحرج مؤثّر فی ثبوت الحکم، و لا یمکن أن یکون هناک عنوان واحد مؤثّر فی الثبوت و مؤثّر فی النفی أیضاً، و هذا قریب ممّا قاله المرحوم المحقّق الخراسانی و الشیخ الأنصاری فی خصوص رفع الخطأ. و من هنا نخلص إلی هذه النتیجة التی یقرّرها صاحب الفصول، و هی أنّ

---

(١). النساء: ٩٢.

(٢). فرائد الاصول ٢: ٣٢. و الکفایة: ٣۴١.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۳

قاعدة لا حرج بحدّ ذاتها قابلة للتخصیص، و إمکان التخصیص فیها وارد، إلّا أنّه فی الواقع الخارجی لا یمکننا أن نجد مورداً واحداً کمثال علی التخصیص فی قاعدة لا- حرج. و حکی عن الشیخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه الشّریف أنّ قاعدة نفی الحرج لیس فقط یحتمل بشأنها التخصیص، بل أنّ موارد التخصیص موجودة و من الکثرة بحیث تُشکّل وهناً فی قاعدة (لا حرج) «۱»، و لازم ذلک أنّنا لو تمسّکنا فی مورد بعموم قاعدة (لا- حرج) فهذا لا یکفی، لأنّ عمومها موهون، و لا یصلح للرکون إلیه، و لا بدّ مثلًا من ضمّ عمل الأصحاب و فتواهم، أو أشیاء اخری من هذا القبیل إلی هذا العموم حتّی ینجبر وهنه، و یکون صالحاً للاستناد إلیه. فإذا کانت هذه القاعدة علی هذه الصورة من الضعف فإنّها سوف لا- تنفع کثیراً، فلا- یمکننا الاستفادة منها فی الفقه کثیراً. غیر أنّه حکی أیضاً عن الشیخ الأنصاری نفسه ما یخالف هذا المعنی، فقد حکی عنه أنّه قال: إنّ قاعدة (لا حرج) من القوّة و الإحکام بشکل لو أردنا معه أن نأتی و لو بدلیل واحد کمخصّص لهذه القاعدة، فإنّ مجرّد کونه أخصّ منها لا یقتضی أن یقدّم علیها، و هذا عجیب جدّاً، و قد مرّ علیکم فی الاصول فی مسألة العامّ و الخاصّ أنّ الدلیل الخاصّ یقدّم علی العامّ مطلقاً، إلّا إنّه أفاد هنا بأنّ الخاصّ لا یقدّم علی قاعدة (لا- حرج) لمجرد کونه أخصّ، أی أنّ هذه القاعدة علی هذه الدرجة من القوّة و الإحکام، فما ظنّک لو لم یکن هناک أخصیّة و أعمّیة فی البین.

فإنّ قاعدة (لا حرج) نوعاً ما بالقیاس إلی الأدلّة الأوّلیّة- مع غضّ النظر عن الحکومة- بینهما نسبة العموم و الخصوص من وجه، فربما نشاهد ذلک ۹۰٪ أنّ

---

(۱). فرائد الاصول ۲: ۳۲.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۴

النسبة بینهما هی نسبة العموم و الخصوص من وجه، مثل دلیل وجوب الوضوء و وجوب الغسل و أمثال ذلک، و قلنا فی مسألة الحکومة؛ لا ینبغی المقارنة و بیان النسبة، و لا یجدر بنا البحث عن مادّة الاجتماع و الافتراق، کما أنّه لا ترد فی مسألة الحکومة قضیّة الظهور و الأظهریّة، بل إنّ الدلیل الحاکم یتقدّم علی الدلیل المحکوم، و إن کان أضعف ظهوراً منه، و کانت النسبة بینهما هی نسبة العموم و الخصوص من وجه. فإذن، مع أنّ الشیخ یفترض دلیلًا أخصّ مطلقاً من قاعدة (لا حرج)، إلّا أنّ هذا الدلیل الأخصّ مطلقاً لا یمکنه لمجرّد کونه أخصّ أن یتقدّم علی قاعدة (لا حرج)، و علیه فما حکی عن الشیخ أوّلًا لا یضرّ بما سلکناه من عدم تخصیص القاعدة و إن کان قابلة للتخصیص ثبوتاً. و علی هذا نسلک نفس الطریق الذی سلکناه سابقاً و صرّح به صاحب الفصول أیضاً، و أثبت فی الحقیقة أرکانه من أنّ قاعدة (لا حرج) لیس فیها تخصیص أصلًا، و هذا ما یثبته أیضاً ظاهر أدلّة نفی الحرج و إن کانت هذه الأدلّة فی نفسها لا تأبی عن التخصیص.

الحرج الشخصی أو النوعی؟

اشارة

هل أنّ الحرج فی قاعدة (لا حرج) هو الحرج الشخصی أو الحرج النوعی؟

فلو کان شخصیّاً فمعناه أنّ لکلّ مکلّف حساب مستقلّ فیما یتعلّق بقاعدة نفی الحرج، و کلّ مکلّف یلاحظ بشخصه و التکلیف المتّجه إلیه بالشکل الذی فسّرنا به الآیة و جعلنا الحرج صفة للتکلیف، فعلی کلّ مکلّف أن یلاحظ تکلیفه، فإذا کان التکلیف یجعله فی ضیق و حرج بحیث لا یتحمّله العرف عادةً، فإنّ الآیة الشریفة:

تأتی لنفیه، فترفع هذا التکلیف عن عهدة المکلّف، حتّی و إن لم یکن فیه حرج بالنسبة إلی الآخرین، و لا یتّصف بکونه حرجیّ أصلًا، فالملاک فی قاعدة نفی

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۵

الحرج هو التکلیف الشخصی المتّجه نحو آحاد المکلّفین. و إن لم یکن حرجیّاً بالنسبة إلیه فالتکلیف ثابت. إلّا إنّه یوجد فی هذه القاعدة احتمال آخر، و هو أن نفسّر الحرج بالحرج النوعی، فنقول أنّ تکلیفاً من التکالیف کان حرجیّاً بالنسبة لأغلب المکلّفین، فإنّ هذا التکلیف سیرفع عن الجمیع حتّی عمّن لا یکون التکلیف حرجیّاً بالنسبة إلیهم، أی لو أنّ أحد التکالیف کان حرجیّاً بالنسبة إلی ۸۰٪ من المکلّفین فإنّ هذه الحرجیة بالنسبة إلی الثمانین بالمائة تقتضی رفع التکلیف عن المکلّفین بنسبة ۱۰۰٪ و کذلک الأمر معاکساً، فلو لم یکن حرجیّاً بالنسبة إلی ۸۰٪ من المکلّفین، نقول بما أنّه لا یوجد حرج نوعی فإنّ هذا التکلیف ثابت حتّی فی حقّ العشرین الذین یکون التکلیف حرجیّاً بالنسبة إلیهم. إذن لازم القول بالحرج النوعی هذا أن نقول به بکلا جانبیه السلبی و الإثباتی، ففی الجانب الإثباتی یرتفع حتّی عن العشرین بالمائة، و فی الجانب السلبی فإنّ التکلیف یثبت حتّی علی العشرین الذین تکون فی التکلیف مشقّة و حرج علیهم؟ یوجد هنا احتمالان، بل قولان، و اتّفق الجمیع علی نسبة هذه الحرجیّة النوعیّة إلی المشهور، أی أنّ المشهور یقول بالحرجیّة النوعیّة، و إن لم تُعلم تمامیّة هذه النسبة. إلّا أنّ المحقّقین من قبیل المرحوم النراقی فی کتاب (العوائد)، بل المرحوم الشیخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه الشریف و جمع من تلامذته العظماء طبّقوا هذه المسألة علی الحرج الشخصی، و قالوا: إنّ أدلّة نفی الحرج تدلُّ علی نفی الحرج الشخصی «۱».

(۱). العوائد: ۶۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۶

و الآن لو انحصر دلیلنا بهذه الآیة: وَ ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ فأری أنّه لا یمکن لأحد أن یناقش فی أنّ المراد من هذا التعبیر هو الحرج الشخصی، لأنّ هذا الخطاب (ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ) سواءً بلسانه، أو بملاکه یشمل عموم المکلّفین، أی أنّ أصل الخطاب أو ملاکه یقول: (أیّها المکلّف) و زید مکلّف و مخاطب بهذا الخطاب، و عمرو مکلّف و مخاطب بهذا الخطاب، و کذا جمیع المکلّفین بآحادهم مخاطبون بهذا الخطاب بقوله (عَلَیْکُمْ) خاصّة، و قد جاء بعدها کلمة (فِی الدِّینِ) و الدین معناه مجموعة التکالیف الدینیّة، أی الوظائف و القوانین الإلهیّة، کالوضوء الذی جعل علی کلّ واحدٍ من المکلّفین، و کذا الغُسل و الصوم، ثمّ تأتی الآیة و تقول: (یا أیّها المکلّفین ما جعل اللّه علیکم فی التکالیف المتوجّهة إلیکم من تکلیف حرجیٍّ)، و لا معنی هنا لأن نفسّر الحرج بالحرج النوعی، فلیست المسألة مسألة النوع، و إنّما هی مسألة التکلیف سواءً أ کان هناک مخاطب حقیقة أو ملاکاً، فلا فرق فی هذه الناحیة، فإنّ آیة نفی الحرج هنا تحدّد دائرة الأحکام المتوجّهة إلی المکلّفین، و فی الحقیقة فإنّ (ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) بمثابة الملحق لجمیع الأدلّة الأوّلیّة التی تجعل التکلیف متوجّهاً نحو کلّ واحد من المکلّفین، و أساساً لا یمکن أن یتوهّم أنّ المراد من الحرج فی الآیة الشریفة هو الحرج الحاصل لدی النوع، فإذا بقینا نحن و هذه الآیة و افترضنا انحصار الدلیل بقاعدة (لا حرج) فلا أری أنّ لأحد أن یحتمل أنّ المراد من هذا الحرج هو الحرج النوعی. إلّا أنّ الأمر الذی أدّی إلی طرح مسألة الحرجیة النوعیة هو آیة الصوم، إذ یقول تعالی فی آیة الصوم: وَ مَنْ کانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ یُرِیدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ «۱».

(۱). البقرة: ۱۸۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۷

و قلنا: إنّ قوله (وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) یرتبط بالجانب السلبی، لما ذا لا یجب علیه الصیام فی شهر رمضان؟ لأنّه تعالی لا یُرِیدُ بِکُمُ

الْعُسْرَ، و قد فسّرنا العسر بالحرج، و قلنا: إنّه لیس کما ذهب إلیه المحقّق النراقی فی (العوائد) من أنّ العسر أعمّ من الحرج، فالإشکال یرد هنا، فهل کلّ من کان علی سفر فی رمضان یلزم من صیامه الحرج؟ فربّما ذهب شخص إلی طهران و کان لابنه بیتاً هناک و ینوی الإقامة عنده لخمسة أیّام، فما هو الفرق بین هذا البیت و بین بیته فی قم، فلا یکون فی صومه عسر بالنسبة إلیه، فلما ذا یقول اللّه سبحانه (لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ)؟ فیقال: نفهم من هذا أنّ الملاک فی العسر و الحرج هو الأکثریة و نوع المکلّفین و المسافرین. إذن هذا التعبیر (لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) بعد قوله: (مَنْ کانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ) یرشدنا إلی أنّ المسألة لا تدور حول العسر و الحرج الشخصی، و إنّما تدور مدار العسر و الحرج النوعیّ بالإضافة إلی بعض الروایات التی قرأناها و ناقشنا فی دلالتها، و کان منها روایة لأبی بصیر فی مسألة (إنّا بلینا بغدیر مطر) قال الإمام فی ذیلها: (فإنّ الدین لیس بمضیّق، قال اللّه تعالی: (ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) فالاستدلال بهذه القاعدة کانت بهذا الشأن حیث ذکر الإمام هذا الدلیل علی عدم انفعال ماء الکرّ. و طبعاً نحن فسّرنا الروایة بشکل آخر. فمن جهة فی قوله:- (ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) هناک ظهور لا یمکن التشکیک فیه فی الحرج الشخصی، و من جهة اخری (لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) فی ذیل آیة الصوم فهو ظاهر فی العسر النوعی، فما هو موقفنا هنا؟ فنقول: إنّ هذه القاعدة (لا حرج) التی هی بلسان الدلیل التی تعرّضت کدلیل لنفی الحکم طرحت کحکمة فی ذلک الدلیل، و إذا طرح شیء علی إنّه حکمة لا یمکنه أن یکون عامّاً بالنسبة إلی مفاد ذلک الدلیل، و لا یشترط تطبیقه علی جمیع موارده. و هذا هو الفرق بین العلّة و الحکمة، فیقال مثلًا فی العدّة، إنّ المرأة یجب علیها

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۸

أن تعتدّ ثلاثة قروء للاستبراء من الحمل، إلّا أنّه فی بعض الموارد لا توجد هذه الحکمة، فلو کان الزوج فی سفر و قد غاب عن زوجته مدّة سنتین، ثمّ طلّق زوجته، فتجب علیها العدّة کذلک، مع أنّ الحکمة المتقدّمة لا تجری هنا، فلا معنی لأن تحمل الزوجة من رجل غاب عنها زوجها سنتان، فإذن مشروعیّة العدّة للاستبراء من الحمل لیس فیه جنبة علیّة یدور الحکم مدارها وجوداً و عدماً، و إنّما هی حکمة. فحینئذٍ لو واجهنا هذه المسألة فی آیة الصوم، یقول تعالی: (مَنْ کانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ) یعنی لا یجب الصوم فی السفر، و لا یجب علی المریض و لا علی المسافر، ثمّ قال فی ذیلها: (وَ لا یُرِیدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) و العسر هو العسر الشخصی و الحرج هو الحرج الشخصی، و لکن لا یجب أن ینطبق هذا الحرج الشخصی فیما یتعلّق بهذا الحکم المذکور فی الآیة تماماً و إنّما هو حکمة فیما یتعلّق بهذا الحکم، و إمّا فی الموضع الذی لا یتحدّث فیه الدلیل عن نفی الحکم، فحینئذٍ لا نتمکّن من أن نجعل العسر الشخصی هو الملاک، و نقول فی کل موضع یکون فیه عسر شخصی یوجد (لا یُرِیدُ بِکُمُ)، أی لا بدّ أن یدور نفی الحکم مدار الحرج الشخصی.

موارد الحرج فی کلام الشّهید الأوّل:

و العجیب أنّ الشهید الأوّل فی کتاب (القواعد) ذکر موارد کثیرة و ربطها بقاعدة (لا حرج)، فی حین أنّ أکثرها لا ارتباط له بهذه القاعدة أصلًا، فمثلًا قال فی إحدی الموارد: إنّ مشروعیّة الإجارة فی الإسلام ناشئة من قاعدة العسر و الحرج، لأنّ المنافع التی تملکها معدومة الآن، فما معنی تملیک المعدوم؟ لکن جاءت قاعدة العسر و الحرج و أثبتت مشروعیّة الإجارة. و یذکر أمثلة اخری یتعجّب الإنسان منها، فإنّها بأجمعها لا ترتبط بتلک الجهة التی نبحثها فی قاعدة (لا حرج)، فأوّلًا:

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۴۹

من أین لک أنّ المناط فی مشروعیّة الإجارة هو العسر و الحرج؟ فهل أنّ مسألة الإجارة المتداولة بین العقلاء تقوم علی قاعدة العسر و الحرج؟ لا- دلیل علی ذلک، بل الإجارة کانت من المعاملات المتحقّقة عند العقلاء و إنّما أمضاها الشارع. و إذا کانت الإجارة مبتنیة علی هذه القاعدة، فلما ذا ترکت البیع و لم تذکره؟ فالبیع أیضاً یکون مبتنیاً علی قاعدة العسر و الحرج، إذ لو لم یحلّل اللّه البیع یقع

الإنسان فى العسر و الحرج كثيراً، و لكن ليس حليّة البيع من أجل نفى الحرج، و إنّما لأنّ البيع مطروح بين العقلاء و معمول به.

خلاصة البحث:

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الحرج المنفى هو الحرج الشخصى، و عدم الحرجيّة الشخصيّة فى آية الصوم لا يضرّ بالمقصود، لأنّ مورد التمسّك بالقاعدة ما إذا لم يكن هناك دليل على نفى الحكم مستقلّاً، إلّا كان قاعدة لا حرج حكمةً كما فى مورد آية الصوم.

قاعدة لا حرج و الأحكام غير الإلزاميّة:

هناك بحث فى قاعدة (لا حرج)، و هو انّه هل أنّ هذه القاعدة تنفى جميع الأحكام التكليفيّة حتّى الاستحباب و الكراهة فى صورة الحرج، أو لا؟ و هل انّها تجرى فى الأحكام الوضعيّة، أو لا؟ و لم نشاهد فى الكلمات من تعرّض إلى البحث الثانى، إلّا إنّه يمكن البحث فيه و تترتّب عليه ثمرات عمليّة. و هنا فى هذا البحث ينبغى الخوض فى عدّة جهات: أحدها: أنّه هل فى باب التكاليف غير الإلزاميّة، تجرى قاعدة (لا حرج)، أو

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٥٠

لا؟ و قد عنون صاحب الفصول رحمه الله هذه المسألة، و صرّح بعدم جريان هذه القاعدة فى باب المستحبّات و المكروهات، فلو تعلّق الحكم الاستحبابى بأمر حرجى فإنّ قاعدة (لا حرج) لا تنفى الاستحباب، و لو تعلّق الحكم الكراهتى بأمرٍ حرجى فإنّ هذه القاعدة لا تنفى الكراهة. إلّا أن مع ملاحظة ما قلناه، فإنّ الأمر بحاجةٍ إلى توضيحٍ، فنقول: إنّ المسألة يمكن توضيحها بأحد طريقين: الأوّل: أنّنا نشاهد فى قاعدة (لا حرج) أنّه استخدمت كلمة (على) و نحن إذا لاحظنا الموارد التى استخدمت فيها كلمة (على) نجدها تستخدم فى التكاليف الإلزاميّة، و فى بعض التكاليف نستفيد الإلزام من نفس كلمة (على)، ففى آية الصوم حيث قال تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ فإنّه لا يتناسب إلّا مع الإلزام. و نشاهد أيضاً فى آية القتال: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَكُمْ أو فى أدلّة الأحكام التحريميّة مثل: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ...) فاستعمال كلمة (على) بعد كلمة (جعل) لا يمكن تطبيقه إلّا على التكاليف الإلزاميّة. و أمّا الطريق الثانى: و هو المبتنى على كلامنا السابق، فقد جعلنا الحرج صفة للتكليف فى قبال من ظنّ الحرج عنواناً للفعل و العمل حيث كان يفسّر قوله (ما جَعَلَ) ب (ما أوجب)، و قد أجبناه أنّ (مِنْ حَرَجٍ) مفعول مطلق نوعى، أى: ما جعل عليكم فى التكاليف من تكليفٍ حرجى، فعنوان الحرج وصف للتكليف نفسه، و وصف لنفس الحكم، و هذا المعنى الذى استفدناه يعطى ثماره فيما نحن فيه، لأنّه لو كان الحرج وصفاً للتكليف، فنحن نعلم بأنّ التكليف الاستحبابى مهما كان المكلّف به حرجيّاً فإنّ نفس التكليف الاستحبابى لا يمكن أن يكون حرجياً، فالتكليف الذى يتضمّن إمكان المخالفة و الترك من دون استحقاق للعقاب على تركه، هل يمكن أن نقول بأنّه حرجى؟.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٥١

فإذن مع قطع النظر عن استعمال كلمة (عَلَى)، فإنّ نفس كلمة (مِنْ حَرَجٍ) التى تُعيّن من تكليف حرجى تفرّق بين مسألة المستحبّات و المكروهات، و لذلك لو كانت المستحبّات واجبات لاتّصفت بالحرجيّة، و لكن بما أنّها من المستحبّات فلا يصدق عليها عنوان الحرجيّة، فمثلًا يُستحبّ للإنسان أن يصوم جميع أيّام السنّة عدا العيدين، فلو تحوّل هذا المستحبّ إلى وجوب فسوف يكون تكليفاً حرجيّاً، لكن بما أنّه على هيئة الاستحباب لا يتحقّق فيه عنوان الحرجيّة، و يبقى الاستحباب على حاله، أى لا نستطيع أن نقول: بما أنّ الصوم فى جميع أيّام السنّة فيه حرج فليس بمستحبّ، بل مع كونه حرجيّاً يبقى الاستحباب على حاله.

جريان القاعدة بالنسبة إلى أقسام الواجب

اشارة

و أمّا الواجبات ففيها بحث أيضاً، ففی باب الواجبات فإنّ للوجوب أقسام:

وجوب نفسی و غيری، و الوجوب الغيری هو الوجوب المقدّمی، و فيه نكتة يجب الالتفات إليها، فإنّه يوجد بحث مفصّل فی مقدّمة الواجب و هو أنّه هل تتّصف المقدّمات بالوجوب الشرعی الغيری، أو لا؟ و هل توجد ملازمة بين الوجوب الشرعی لذی المقدّمة و الوجوب الشرعی للمقدّمة، أم لا توجد مثل هذه الملازمة؟ إذا قلنا بهذه الملازمة و قلنا بالوجوب الشرعی الغيری للمقدّمة، فهنا بإمكان دليل نفی الحرج أن يرفع دليل الوجوب الغيری، فكما أنّنا قلنا فی آية الوضوء إذا كان لقوله: (مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) معنيين، فلو فسّرناها بهذا الشكل، قلنا إنّ هذا تعليل لعدم وجوب الوضوء فی حالة المرض أو فقدان الماء بتلك الكيفية، فانّ: (مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) يريد رفع وجوب الوضوء، فی حين أنّ وجوب الوضوء وجوب غيری و مقدّمی، فيصحّ هذا الكلام

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٥٢

إذا قلنا بالوجوب الغيری للمقدّمة. و أمّا إذا لم نقل بالوجوب الشرعی فی باب المقدّمة، و لم نقل بالوجوب الغيری، و قلنا بأنّ المقدّمة ما هی إلّا اللابديّة العقلية الموجودة فيها؟ فهل تأتی هذه القاعدة لترفع اللزوم العقلی؟ إنّ قاعدة لا حرج لا يمكنها رفع حكم العقل، إذ هی ناظرة إلی الأحكام الشرعيّة و المجعولات الشرعية، فما هو الأثر الذی تقوم به هذه القاعدة، هل تريد رفع الوجوب الغيری؟ و نحن لا نقول بالوجوب الغيری للمقدّمة. و هل ترفع الوجوب و اللزوم العقلی؟ و هی لا تجری فی باب الأحكام العقلية، فعلی هذا المبنی ما هو الأثر الذی يمكن أن يكون لقاعدة (لا حرج) بشأن المقدّمات الحرجيّة؟ إنّ الأثر الذی يمكنها أن تقوم به هو أنّنا هنا نطبّق قاعدة (لا-حرج) فی مقدميّة المقدّمة، أی أنّ هذه المقدميّة التی هی عبارة عن الشرطية من الأحكام الشرعية الوضعيّة و إن كانت ذات المقدّمة بنفسها أمرٌ تكوينی كطهارة الثوب و الجسد، إلّا أنّ شرطيّة هذه المقدّمة بالنسبة إلی الصلاة مسألة شرعيّة و حكم شرعی وضعی، فلو صارت مسألة الطهارة هذه حرجيّة، فهنا نقول: إنّ (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) لا تأتی لترفع الوجوب الغيری لهذه المقدّمة، إذ ليس فيها وجوب غيری بناءً علی مبنی عدم وجوب المقدّمة، فإذن ما ذا ترفع؟ ترفع المقدميّة، لأنّها مقدميّة شرعيّة، و شرطيّة شرعيّة، و إذا صار العمل بالشرط فی مورد حرجیّ قطعاً علی القاعدة المذكورة أن ترفع المسألة من أصلها، فإذن لا ينبغی أن يتصور بأنّنا إذا أنكرنا فی بحث مقدّمة الواجب الوجوب الشرعی للمقدّمة، فلا بدّ أن نترك قاعدة (لا حرج) بالكامل و لا نطبّقها فی باب المقدّمة، كلّا، فحتّی علی هذا المبنی تأتی أيضاً هذه القاعدة.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٥٣

قاعدة لا حرج و الوجوب التخييری:

و ترد أيضاً قاعدة (لا حرج) فی سائر أقسام الوجوب، إلّا أنّها وقعت موضعاً للإشكال فی موردٍ واحدٍ فقط، و هو عبارة عن الواجبات التخييريّة، مثل عتق الرقبة أو صيام ستّين يوماً، أو إطعام ستّين مسكيناً، فهل وجود الحرج فی واحدٍ من هذه الخصال الثلاثة للكفّارة يقتضی خروج المورد الحرجی عن دائرة التخيير فينبغی أن يقال: إنّ الكفّارة أحد أمرين، أو انّه لقائل أن يقول: إنّ هذه الواجبات التخييرية تشبه المستحبّات فی جهةٍ من جهاتها، و هی جهة انّه لو صار بعض خصالها حرجيّاً فإنّ التكليف لا يتّصف بالحرجيّة، نعم إذا كانت الخصال حرجيّة بأجمعها- و فی هذه الجهة يكمن الاختلاف مع المستحبّات- فالقاعدة ترفعها، لأنّه تكليف حرجی، و أمّا إذا كان اثنان من المجموع غير حرجيين، بل لو كان فردان حرجيين و واحد غير حرجی، فهل بإمكاننا هنا أن نجعل عنوان الحرجيّة وصفاً للتكليف و نقول: إنّ اللّه كلّفنا بتكليف حرجی؟ إنّنا لا- يمكننا أن نجعل عنوان الحرجيّة وصفاً للتكليف لمجرّد أنّ أحد أطراف الواجب التخييری صار حرجيّاً، و لا- يمكننا أن نقول: إنّ اللّه جعل لنا تكليفاً حرجيّاً، كلّا، إنّ التكليف بما أنّه علی نحو الواجب

التخييرى إذا صار أحد أطرافه حرجيّاً فإنّ الحرجية لا يمكن أن تكون وصفاً للتكليف، نعم إذا صارت الخصال الثلاثة حرجيّة بأجمعها يصدق انّه تكليف حرجى. إذن الواجبات التخييريّة تلحظ من هذه الجهة.

هل تدخل المحرّمات فى التكاليف الحرجيّة؟

و هنا جهتان اخريان، إحداهما المحرّمات، إذ يوجد إشكال فيها، خاصّة علىٰ المبنىٰ الذى اخترناه تبعاً لأكثر العلماء الكبار، و هو أنّ الحرج فى الآية ليس نوعياً،

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵۴

و إنّما هو شخصى، و من جهة اخرىٰ فإنّ (مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ) تصدق فى باب المحرّمات لأنّها تكاليف إلزاميّة أيضاً، أى أنّ الذى جعل (مِنْ حَرَجٍ) صفة للفعل يضطرّ إلىٰ أن يختصّ القاعدة بالأحكام الإلزامية الوجوبيّة، لأنّه لا يوجد فى المحرّمات فعل حرجى، و إنّما الفعل الحرجى يصدق فى الواجبات فقط، و لا بدّ فى التعدّى منها إلى التحريميّة من تنقيح المناط. و أمّا نحن و قد جعلنا الحرج للتكليف، فتدخل المحرّمات و الواجبات معاً بدرجة واحدة فى قاعدة (لا حرج)، لا أن ترتبط القاعدة بالأحكام الوجوبية أكثر من غيرها، و عندها نواجه أحياناً مشكلة فى باب المحرّمات، فما ذا نقول لو أصبح التكليف بحرمة الزنا حرجياً علىٰ شخص؟ فهل نقول بارتفاع الحرمة؟ و لو فرضنا المسألة بشكل أكبر كما لو فرضنا شاباً أعزباً أحبّ ذات بعل شابّة جميلة مثلًا حبّاً شديداً، و قد جعل الإسلام من خلال تحريم الزنا بذات البعل جداراً منيعاً، فلو كان هذا التكليف حرجيّاً بالنّسبة إلىٰ هذا الشاب فهل نقول- معاذ اللّه- بارتفاع هذا التكليف و ينتفى تحريم الزنا بذات البعل، لأنّه تكليف تحريمى حرجى، أو نقول من البداية: أنّ قاعدة (لا حرج) لا تشمل المحرّمات، و إنّما تقتصر علىٰ الواجبات فقط؟ حينئذٍ نواجه أشياء ينتفى عنها الحكم التحريمى استناداً إلىٰ هذه القاعدة، فهنا أيضاً يمكن تطبيق الحرج و يمكن أن تؤدّى هذه القاعدة دورها. و قد ذكرنا نظير ذلك فى مسألة الإكراه على المحرم و قلنا بأنّ ما أطلقوه من رفع الحرمة بالإكراه إلّا فى موضوع الإكراه على الدم ليس على ما ينبغى، فإنّه لو فرض الإكراه فى المسألة المزبورة فهل تنتفى الحرمة بمجرد التوعيد على الترك و لو بالضرر المالى المضر بحال المكره؟ الظاهر العدم، بل اللازم ملاحظة حال الحرام المكره عليه من جهة الاهميّة و مراتبها. و الإنصاف أنّ المسألة فى غاية الإشكال، فمن ناحية نرى ثبوت الحرج فى

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۵۵

أصل الجعل فى مثل المسألة المزبورة و ثبوت الفرق بين المقامين من جهة أنّ حديث رفع الإكراه ناظر إلى رفع التحريم المزبور، و هنا تكون القاعدة متعرضة لأصل نفى الجعل، و ليست هنا مرتبتان يلاحظ الأهمّ منهما، و من ناحية اخرى يكون مذاق الشارع فى ثبوت الحرمة فى مثل المسألة المزبورة واضحاً و ظاهراً. و من ناحية ثالثة لا مجال لدعوى اختصاص القاعدة بخصوص الواجبات، لأنّه مضافاً إلى أنّ المحكوم بنفى الجعل المأخوذ فيها هو الأعمّ نرى الاستناد إلى القاعدة فى بعض المحرّمات، و الجمع بين هذه النواحى لا مجال له، و التفكيك بين المحرّمات فى جريانها ليس له ضابطة. و يدلّ على شمول القاعدة للمحرّمات رواية، و هى صحيحة بحسب الظاهر بناءً على ظاهرها من حصول المحرّم تعمّداً، و الرواية هكذا: سأل رجلٌ أبا عبد اللّه عليه السلام عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو الشعرتان؟

فقال: ليس بشىء، مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. «۱»

جريان القاعدة فى الأحكام الوضعيّة:

و أمّا جريان القاعدة فى الأحكام الوضعيّة، فلا وجه لعدم جريانها بالنسبة إليها، لأنّ دليل نفى الحرج يدلّ على نفى كلّ حكم حرجىّ، سواء كان تكليفياً أو وضعيّاً. إلّا أنّ النكتة التى تطرح نفسها هنا و التى يمكن أن لا يلتفت إليها لأوّل وهلة، فيتصوّر الشخص أنّه لو

جرت قاعدة (لا ـ حرج) هنا فهذا معناه جريانها فى تمام الأحكام الوضعيّة، كانتفاء اللزوم فى مثل النكاح أيضاً، أى بإمكان المرأة أن تفسخ عقد النكاح كما هو الحال فى البيع، فتقول المرأة: إنّ لزوم النكاح فيه حرج

(١). الوسائل: ١٣، ١٧٢، الباب ١٦ من أبواب بقية كفارات الإحرام الحديث ۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١۵۶

عليّ، فتأتى قاعدة (لا حرج) و ترفع اللزوم، فتخرج المرأة عن ربقة هذا النكاح بكلمة (فسختُ). كلّا إنّ الأمر ليس بهذا الشكل، فإنّ سبب الحرجيّة فى هذا النكاح بالنسبة إلى المرأة ليس هو اللزوم، و إنّما سبب الحرجيّة هو كون الطلاق بيد من أخذ بالساق، و انحصار هذا الحقّ للزوج، فإذن تأتى قاعدة (لا حرج) و ترفعه فتقول: الطلاق هنا ليس بيد من أخذ بالساق، فإذن بيد من؟ بيد الحاكم الشرعى، فيأتى و يدرس وضعها فإذا شاهد أنّ هذه الحياة حرجيّة حقّاً بالنسبة إليها بحيث لا يُوجد توجيه لعدم الحرجيّة مثل ما كان الزوج محكوماً عليه بالسجن مدّة عشر سنوات، و لا يقبل أن يُطلق و ليس عنده مال، أو وسائل للراحة، و كانت المرأة شابّة، فهل نقول هنا للمرأة: يجب أن تنتظرى حتّى يخرج زوجك من السجن؟ إنّ هذا لا يتناسب مع مذاق الإسلام، فهنا ندع كون الطلاق بيد من أخذ بالساق جانباً و نقول: إنّ هذا حكم حرجى بالنّسبة إلى هذه المرأة، فعليها مراجعة الحاكم، فيرى وضعها، فإذا اتّضحت له الحرجيّة فيقوم هو بتطليق هذه المرأة. و يخطر فى ذهنى أنّ السيّد صاحب العروة هنا أفتى بما يشابه هذا المورد، و قال:

لا إشكال فى أن يطلق الحاكم الشرعى، و السبب هو قاعدة (لا حرج)، لذا لا إشكال فى جريان قاعدة (لا حرج) فى الأحكام الوضعيّة، و تترتّب على مثل هذه الموارد ثمار، منها هذا البحث، و فى بحث (المقدّمية) بما هى حكم وضعى بناءً على القول بعدم الوجوب الغيرى للمقدّمة، فبإمكان قاعدة (لا حرج) أن تنفى الشرطية و المقدّمية، هذا فيما يتعلّق بهذا البحث، و أنا لم اشاهد بحث الأحكام الوضعيّة فى الكتب الموجودة عندى، و لكن كان ينبغى أن يبحث فيها أيضاً.

قاعدة نفى الحرج نافية لا مثبتة

و فى هذا المجال نكتة لا بدّ أن نشير إليها، فنقول: غير خفّى أنّ قاعدة لا حرج

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١۵٧

المأخوذة من قوله تعالى: مّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ لا دلالة لها إلّا على نفى الجعل بالإضافة إلى الحكم الحرجى وجوباً أو تحريماً، و لا دلالة لها على إثبات الحكم فى موردٍ تكليفاً أو وضعاً، فما ربّما يتوهّم من صحّة الاستدلال بالقاعدة فى مورد المَحرميّة بالإضافة إلى الأطفال المأخوذة من المؤسّسات التى تكون متصدّية لأخذها و إعطائها إلى من يريد ذلك لأجل عدم كونه صاحب الولد، فى غاية الإشكال و نهاية عدم الصحّة، خصوصاً لو كان الولد المزبور مذكّراً، فإنّ صريح الكتاب أنّه وقعت الزوجيّة السمائيّة بين الرسول صلى الله عليه و آله و بين زوجة زيد الذى كان من أدعياء الرسول صلى الله عليه و آله قال اللّه تعالى: فَلَمّا قَضى زَيْدٌ مِنْها وَطَراً زَوَّجْناكَها لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْواجِ أَدْعِيائِهِمْ «١» ففى الحقيقة قد وقع التصريح فى الكتاب بعدم ثبوت المَحرميّة و جواز التزويج، و من المعلوم عدم الاختصاص بالتبنّى، بل يجرى بالإضافة إلى البنت المأخوذة من تلك المؤسسات كما هو واضح.

هل تقع العبادة بعد رفع الوجوب صحيحة؟

اشارة

أحد الأبحاث المطروحة فی قاعدة (لا ـ حرج)، هو أنّه لو أنّ التكليف الحرجی تعلّق بعبادة، سواءً تعلّق بجميع العبادة، أو جزئها، أو شرطها، و رفعت قاعدة (لا حرج) وجوبه، و نفت لزوم هذه العبادة، إلّا أنّ المكلّف مع ذلك امتثل الأمر و أتی بها فالبحث هو أنّه هل تقع هذه العبادة صحيحة، رغم أنّها لا تتصف بالوجوب؟

فلو كان الصوم حرجيّاً بالنّسبة لشخص فإنّ وجوب الصوم يرتفع عنه بقاعدة (لا حرج) فلو تحمّل الشخص هذا الحرج، و قال: رغم أنّ الصوم فيه حرج علیّ، إلّا أنّنی اريد أن أصوم، فهل صومه صحيح أو باطل؟ و فيما إذا كانت هذه المسألة فی شرط العبادة أو جزئها، بأن كان القيام فی الصلاة حرجيّاً علی شخص، فإنّ قاعدة (لا حرج) تقول: لا يجب عليه القيام فی الصلاة و يمكنه أن يصلّی من جلوس، فلو تحمّل هذا الشخص المشقّة و الضيق و صلّی بعناء، فهل صلاته صحيحة، أو باطلة؟ أو فی باب الوضوء بأن كان الجوّ بارداً جدّاً بحيث كان التكليف معه بالوضوء حرجيّاً و رُفع معه التكليف و جعل بدله التيمّم، فلو أصرّ هذا الشخص و قال: مع إنّ فی الوضوء حرج علیّ، إلّا أنّنی اريد أن أتحمّل هذا الحرج و الضيق و أتوضّأ فی مثل هذا الجوّ بهذا الماء البارد، فهل هذا الوضوء صحيح، أم باطل؟ هذا هو محلّ البحث، و هو أحد البحوث المهمّة فی قاعدة (لا حرج). أوّل من صرّح ببطلان العبادة (وفقاً لما توصّلنا إليه) هو المرحوم كاشف الغطاء حيث قال: إنّ الوضوء الحرجی كالوضوء الضرری يقع باطلًا، و لا ـ يقع صحيحاً «٢». و جاء بعده المرحوم صاحب الجواهر عليه الرحمة، و قال فی كتاب الصوم فی مسألة الشيخ و الشيخة و ذی العطاش من الذين لا يجب عليهم الصوم، قال: لو صام هؤلاء، فصومهم باطل «٣»، لأنّ الدليل علی عدم وجوب الصوم علی هؤلاء هو قاعة (لا حرج)، و هذه القاعدة تطرح المسألة بنحو العزيمة لا الرخصة، فلا بدّ أن يعمل طبقاً لما تقتضيه قاعدة (لا حرج)، لا أنّ الإنسان مختار بالأخذ بقاعدة (لا حرج) أو بالدليل الأوّل الذی أثبت الحكم، كلّا فإنّ (لا حرج) عنوان مطروح علی نحو العزيمة لا الرخصة.

---

(١). الأحزاب، ٣٧.

(٢). راجع كشف الغطاء ٣: ٥۴، (ط) مكتبة الإعلام الإسلامی.

(٣). جواهر الكلام ١٧: ١۵٠.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١۵٩

ثمّ قال: إنّ هذا المطلب يستفاد من جميع الفقهاء، و المخالف الوحيد لهم هو صاحب الحدائق «١» استناداً إلی هذه الجملة الواردة فی ذيل آية الصوم و هی: (وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) و طبعاً قد فسّرها بهذا الشكل و هو أنّ (وَ أَنْ تَصُومُوا) فی مورد عدم وجوب الصوم و عدم كونه تكليفاً منجّزاً فی حقّك، لكنّ فی الوقت نفسه إذا صمت فهو أحسن لك و أنفع، هكذا فسّرها صاحب الحدائق، و عندها قال: إنّ الشيخ و الشيخة و ذا العطاش إذا صاموا فمع أنّ الصوم ليس بواجب عليهم فمقتضی (وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) صحّة صومهم. و فی الحقيقة فإنّ صاحب الحدائق لا يريد بيان هذه المسألة بشكل عامّ، و إنّما حكم بالصحّة فی مسألة الصوم فقط، و عندها يستفاد من صاحب الجواهر أنّ الجميع يذهبون فی الحقيقة إلی هذا المعنی، و هو أنّ قاعدة (لا حرج) مطروحة علی أنّها عزيمة و ليست رخصة. و من صاحب الجواهر قدس سره نصل إلی المرحوم العلّامة النائينی أعلی اللّه مقامه الشريف، فقد صرّح بهذا المعنی أيضاً و هو أنّ الغسل و الوضوء الحرجی كالغسل و الوضوء الضرری، فكما أنّ الغسل و الوضوء الضرری حكمهما البطلان فإنّ الوضوء و الغسل الحرجی أيضاً حكمهما البطلان «٢»، و دليله قاعدة (لا ـ حرج) أيضاً، و لا فرق بينهما، فإنّ الوضوء و الغسل الضرری باطلان فی مورد قاعدة (لا ضرر)، و الوضوء و الغسل الحرجی أيضاً حكمهما البطلان فی مورد قاعدة (لا حرج)، و سنذكر العلّة و الدليل فيما بعد. و فی قبالهم علماء كبار ذهبوا إلی ما يخالف هذا المعنی، فصرّحوا بأنّ العبادة الحرجيّة مع أنّها غير واجبةٍ فانّها لم تفقد مشروعيّتها، و لم تفقد الصحّة، و من هؤلاء العلماء الذين صرّحوا بالصحّة فی هذا الخصوص المرحوم المحقّق الهمدانی

---

(١). الحدائق ١٣: ٤٢١، (ط) مؤسسة النشر الإسلامی.

(٢). القواعد الفقهیة ١: ٢٦١.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٦٠

صاحب کتاب (مصباح الفقاهة)، و هو رجل عظیم جدّاً و فقیه جلیل، فإنّه یصرّح بأنّ قاعدة (لا- حرج) إنّما ترفع الإلزام فقط و التکلیف، و أمّا الصحّة و المشروعیّة و المقرّبیة فلا تزال محفوظة، و العبادة التی تتحقّق عن حرج تتّصف بالصحّة «١». و المرحوم السیّد صاحب العروة یصرّح بهذا المعنی فی کتاب العروة فی مسألة الوضوء و الغسل «٢»، و طبعاً فإنّه یفرّق بین الوضوء و الغسل الضرریّان، و الوضوء و الغسل الحرجیّان، و یقول: بأنّ الوضوء و الغسل الضرریّین باطلان، و أمّا الوضوء و الغسل الحرجیان فیقعان صحیحان و إن کان یوجد فیهما احتیاط، إلّا انّه احتیاط استحبابی، فلو ارتکب شخص الوضوء و الغسل الحرجیین، فعلیه أن یحتاط و یتیمّم بعدهما، و لا- یکتفی بالوضوء و الغسل الحرجیین، فقد طرح الاحتیاط بشکل استحبابی. و من العلماء الذین حکموا بصحّة العبادة المرحوم البجنوردی قدس سره فی کتابه (القواعد الفقهیّة) فإنّه یُصرّ أیضاً علی هذا المعنی و هو أنّ العبادة الحرجیّة تتصف بالصحّة، و أنّ قاعدة (لا- حرج) لا تنفی الصحّة و لا تنفی المشروعیّة «٣». إذن نحن أمام هاتین الطائفتین، و کلاهما من العلماء الکبار و الفقهاء الشامخین، حکم فریق ببطلان العبادة الحرجیّة، و حکم الفریق الآخر بصحّتها. و علینا أوّلًا أن ننظر إجمالًا إلی مفاد قاعدة (لا حرج)، و بعد ذلک نری ما هی الطرق التی أرادوا استفادة البطلان من خلالها، ثمّ نری هل أنّ هذه الطرق صحیحة و بإمکان الإنسان أن یصل إلی بطلان العبادة الحرجیّة من خلالها، أو لا؟ نقول مقدّمةً: إنّ مفاد قاعدة (لا حرج) کما اتّضح من البحوث المتقدّمة،

---

(١). مصباح الفقیه ١: ٤٧٧.

(٢). العروة الوثقی ١: ١٥١.

(٣). القواعد الفقهیّة ١: ٢٦١.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٦١

بلحاظ وجود کلمة (علی) فی الآیة و بلحاظ کون کلمة (حرج) صفة للتکلیف بالنحو الذی قلناه، هو أنّ اللّه لم یجعل علیکم تکلیفاً إلزامیّاً حرجیّاً، فإذن قاعدة (لا حرج) تنفی الإلزام و الوجوب و التکلیف الحرجی. و من جهة اخری فإنّ القاعدة کما یستفاد من الآیة نفسها، و یستفاد أیضاً من الروایات واردة فی مقام الامتنان، و منشأ هذه القاعدة و مستندها هی المنّة التی تفضّل بها اللّه تعالی علی الامّة الإسلامیّة، و عندها إذا جعلنا هذین الاثنین إلی جانب بعضهما، فمن جهة نشاهد ظهور (لا حرج) فی نفی الإلزام و الوجوب، و من جهة اخری فإنّ منشأ هذه القاعدة عبارة عن الامتنان علی الامّة، فما ذا یقتضی الامتنان علی الامّة و المسلمین؟ إنّ الامتنان یقتضی أن نقول: إنّ الصوم الحرجی غیر واجب، و لا نجعلک أیّها المسلم تقع فی حرج من ناحیة التکلیف بالصوم، فلا یجب علیک الصوم، و لا یقتضی أنّ هذا المسلم المسکین إذا صام من شدّة الورع و الاحتیاط و التعبّد أن یکون عمله هذا باطلًا، إذ أنّ بطلان هذا العمل لا یتناسب مع الامتنان، إنّ الامتنان یجری فقط فی حدود نفی اللزوم، أمّا أنّه علاوة علی نفی اللزوم یقوم أیضاً بنفی المشروعیة و المقرّبیة و الصحّة، فإنّه لا یتناسب أصلًا مع المنّة. و الآن لا بدّ من الالتفات إلی الأدلّة التی ذکرها هؤلاء، فإذا لم تکن هذه الأدلّة سلیمة و بقینا نحن و مفاد (مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) و أنّه وارد فی مقام الامتنان علی الامّة، فلازم ذلک هو أنّ العبادة الحرجیّة تقع صحیحة، و فیها مشروعیّة و مقرّبیة، خاصّة و قد سمعت (أنّ أفضل الأعمال أحمزها) فیستبعد أنّ الشخص الذی یصوم بشکل اعتیادی یکون صومه صحیحاً، و أمّا الذی یأتی و یتحمّل الحرج فیقال له: إنّ صومک باطل، إنّه مستبعد جدّاً، علاوة علی أنّه خلاف ظاهر الدلیل، إلّا أنّ هذا لیس کافیاً، فلا بدّ لنا أوّلًا أن نلاحظ أدلّة القائلین

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٦٢

بالبطلان، فإذا أمكننا الإجابة عنها، عندها يمكننا الأخذ بهذا الظاهر و نقول بصحّة العبادة الحرجيّة.

أدلّة القائلين بالبطلان:

الدليل الأوّل: خلاصة ما أفاده المرحوم المحقّق النائينى مع توضيح مختصر

اشارة

انّه قال: ما هو الفرق بين قاعدة (لا ضرر) و بين قاعدة (لا حرج)؟ و فسّر (لا ضرر) بأنّه لم يُشرّع فى الإسلام حكم ضررى، إلّا أنّ (مَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) يرد علىٰ شكل دليل حاكم، و الدليل الحاكم وظيفته التفسير و التبيين و النظر إلىٰ الدليل المحكوم، و أمّا باطنه فإنّه يضيّق و أحياناً يوسّع، فهنا الدليل الحاكم يقوم بتضييق دائرة الدليل المحكوم، و يقول: إنّ آية الوضوء لغير مورد الحرج، و عند ما نضع (مَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) إلىٰ جنب آية الصوم نستفيد أنّه لو كان فى وجوب الصوم حرج علىٰ شخص فإنّ الوجوب غير مجعول أصلًا من قبل الشارع، و إن كانت الآية (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) تشمل من ناحية الدلالة و الإرادة الاستعمالية حتّىٰ المورد الحرجى، إلّا إنّه حينما تطرح مسألة المراد الجدّى نفهم من (مَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) أنّ الصوم لا يتعلّق بذمّة من كان الصوم حرجيّاً له، و فى الحقيقة نفس المسألة التى تجرونها فى التخصيص تجرى هنا أيضاً و إن كان اللسان لسان الحكومة، إلّا إنّها تعود بالتحليل إلىٰ التخصيص و التقييد، فكيف تتعاملون مع موارد التخصيص و التقييد؟ عند ما يقول أحد الدليلين: (أكرم كلّ عالم) و الآخر يقول: (لا تكرم زيداً العالم) فبضمّ الدليل المخصّص إلىٰ جانب الدليل العامّ يتّضح أنّ زيداً لم يتّصف بوجوب الإكرام من البداية حتى لو كان فى دليل الإكرام بحسب الإرادة الاستعماليّة عموم.

و هكذا الحكم فى مسألة الإطلاق و التقييد فلو قال أحد الدليلين: (أعتق رقبة)

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١۶٣

كدليل مطلق، و الآخر يقول: (لا تعتق رقبة كافرة) فحينما نضع هذا الدليل المقيّد إلىٰ جانب الدليل المطلق، لا يمكن أن نستنتج من البداية أنّ الواجب هو عتق كلّ رقبة، بل أراد من الأوّل جعل وجوب متعلّق (بالرقبة غير الكافرة)، و أمّا العنوان المطلق فاستخدمه فقط فى الإرادة الاستعمالية لا فى الإرادة الجدّية. ففى الأدلّة الحاكمة التى تقتضى التضييق، من قبيل قاعدة (لا حرج) فى قبال الأدلّة الأوّليّة يرد هذا المعنىٰ أيضاً و إن كان اللسان لسان الحكومة لا التخصيص أو التقييد، إلّا أنّه فى النتيجة يجرى نفس معنىٰ التخصيص و التقييد، فنحن من خلال وجود قاعدة لا حرج نستفيد من البداية عدم جعل وجوب الوضوء الحرجى، و انّه من الأوّل لم يقع وجوب الصوم الحرجى متعلّقاً للجعل، و كذلك بالنسبة إلىٰ سائر الأحكام، و عندها يقول المرحوم المحقّق النائينى: إنّه كما قلنا فى قاعدة (لا ضرر) أنّها حاكمة علىٰ الأدلّة الأوّليّة، و مع أنّ مفاد (لا ضرر) نفس مفاد (لا حرج) فلسانهما واحد، هذا يقول: لم يجعل حكم حرجى، و هذا يقول: لم يجعل حكم ضررى، فالفرق بينهما فقط فى الحرجيّة و الضرريّة، و أمّا لسانهما فواحد، و كلاهما فى مرتبة واحدة، و كلاهما حاكم علىٰ الأدلّة الأوّليّة و المطلقات و العمومات، و يقول رحمه الله: كيف نحكم بالبطلان فى باب الوضوء و الغسل الضرريّين، و لا نحكم بالبطلان فى الصور الحرجيّة، فما الفرق بينهما؟ و طبعاً هناك فى باب الوضوء و الغسل الضرريين نكتة لا بدّ من الالتفات إليها، و قد التفت إلىٰ هذه النكتة المرحوم السيّد صاحب العروة، و هو أنّ المراد من الوضوء و الغسل الضرريّين أن يكون الوضوء بنفسه ضرريّاً لا مقدّماته، فلم يقل أحد بأنّ الشخص المسكين الذى باع فراش بيته و اشترى ماء و توضّأ به: إنّ وضوءه باطل، لأنّه وضوء ضررى، كلّا فإنّ المراد من الوضوء الضررى هو ما كان فى نفس أعمال الوضوء ضرر، مثل من يكون الماء مضرّاً به ضرراً جسميّاً، فهنا

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۴

أفتیٰ المرحوم السیّد قدس سره، بل المشهور فی الوضوء و الغسل الضرریّین بالبطلان، و عندها یستفید المرحوم المحقّق النائینی قدس سره من هذه المقایسة و یقول: نحن لم نفهم ما هو الفرق بین قاعدة (لا ضرر) و قاعدة (لا حرج)، فإذا کان الوضوء و الغسل الضرریان موجبین للبطلان کما أفتیٰ به المشهور ظاهراً، فإنّ الوضوء و الغسل الحرجیّین فیهما نفس الملاک و المناط، فلا بدّ أن یحکم علیهما بالبطلان أیضاً.

الجواب علیٰ دلیل المحقّق النائینی:

هذا هو الطریق الذی سلکه المحقّق النائینی، و لکن أشکل علیه، و فی الحقیقة اجیب من نفس هذه المقایسة، و هو: إنّنا لما ذا نحکم ببطلان الوضوء و الغسل الضرریین؟ لأنّ الإضرار بالنفس أحد المحرّمات، و طبعاً فإنّ للإضرار بالنفس مراتب، فلو لم تکن بأجمعها حرام، فإنّ تلک المرتبة التی ترفع وجوب الوضوء هی رفع فی مورد الإضرار المحرّم، أمّا إذا کان فی الوضوء ضرر جزئی، و قد افترضنا أنّ هذا المقدار من الضرر لا حرمة فیه، فهنا لم یرفع وجوب الوضوء، فإنّ وجوب الوضوء فیما یتعلّق بالإضرار یدور مدار الإضرار المحرّم، فکلّما اتّصف الإضرار بالحرمة یرتفع وجوب الوضوء، فإذا کان الإضرار محرّماً فإنّ الحرمة لا تتناسب مع العبادیّة، و المحرّم الذی هو مبغوض للمولیٰ و ما یبعّد عن المولیٰ لا یمکنه أن یکون مقرّباً إلیٰ المولیٰ بوصفه عبادةً، و یکون فیها ملاک العبادة، لذا فنحن فی الوضوء الضرری نحکم بالبطلان لحرمة الإضرار. و أمّا فی باب الوضوء الحرجی، فهل هو حرام؟ و هل لدینا دلیل علیٰ حرمة تحمّل الحرج؟ إذا کان کذلک فقد قلنا فی باب المستحبّات: إنّ لدینا الکثیر من المستحبّات الحرجیّة، فصیام السنة بأجمعها ما عدا العیدین مستحبّ، و لو کان واجباً لکان حرجیّاً، إلّا إنّه ما دام بنحو الاستحباب، فلا منافاة بین الحرجیّة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۵

و الاستحباب، فإذا کان تحمّل الحرج حراماً، فکیف یمکن أنّ یتّصف بالاستحباب؟ و کیف یعقل أن یکون الأمر المحرّم مستحبّاً و راجحاً شرعاً؟ فمن هنا نفهم أن تحمّل الحرج لا یتّصف بالحرمة أبداً، و لا یوجد فیه أیّ عنوان للمبغوضیّة و المبعدیّة. و من هنا یفترق الوضوء الحرجی عن الوضوء الضرری، إذ فی الوضوء ترد مسألة حرمة الإضرار و عدم اجتماع الحرمة مع العبادیّة، و أمّا فی الوضوء الحرجی فلا یرد هذا المعنیٰ أبداً، فلذا فقیاس الوضوء و الغسل الحرجیّین علیٰ الوضوء و الغسل الضرریّین باطل.

جواب آخر علیٰ دلیل المحقّق النائینی:

و نحن ضمن قبولنا لهذا الجواب ندّعی علاوةً علیٰ ذلک أنّنا لا نرتضی أساساً کون الوضوء و الغسل الضرریّان باطلین، حتّیٰ و إن کان الإضرار فیهما من نوع الإضرار المحرّم، فمع ذلک نقول بصحّة هذا الوضوء، لما ذا؟ لما اعتقدناه فی مسألة اجتماع الأمر و النهی، و هو أنّ متعلّق الحرمة غیر متعلّق الأمر العبادی، و مغایر لذلک الشیء الذی تعلّقت به المقربیّة، أی یوجد هنا عنوانان: أحدهما: عنوان الإضرار بالنفس، و لا ربط للإضرار بالنفس مع الوضوء، فإنّک لو أجریت الماء علیٰ یدک لا بنیّة الوضوء، أو صببت الماء علیٰ جسمک لا بنیّة الغسل أیضاً یتحقّق الإضرار، فإنّ الإضرار لا دخل له بالوضوء، و إنّما هو نتیجة ملامسة الماء البارد للجسم، بأیّ کیفیة کانت هذه الملامسة، لذا یوجد لدینا هنا عنوان باعتبار الإضرار بالنفس، و عنوان آخر و هو عبارة عن الوضوء، و الوضوء

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۶۶

مقرّب إلیٰ اللّه، و عبادة، و فیه رجحان ذاتی، و الآن قد اجتمع هذا العنوانان فی الوضوء الضرری، فیطرح هنا بحثان و عنوانان، مبعدیّة بشأن أحد العنوانین، و مقربیّة بشأن عنوان آخر، مبعدیّة بشأن الإضرار بالنفس، و مقربیّة بشأن الوضوء، فیعاقب هذا الشخص بسبب الإضرار بالنفس، کما أنّه یعطی ثواباً لأنّه توضّأ، و مجرّد اجتماعهما فی عمل واحد لا یمنع أن یتعلّق بکلّ جهة عنوانها الخاصّ بها و

یؤثّر فی جهته، و لا نستطیع ذکر تفصیل هـذه المسألـهٔ هنا، و إنّما محلّها فی مسألـهٔ اجتماع الأمر و النهی، لکن إذا لم یکن لدینا دلیل خاصّ علیٰ بطلان الوضوء و الغسل الضرریّین، فنحکم علیه أیضاً بالصحّهٔ. و علی هـذا فإنّ الطریق الذی سلکه المحقّق النائینی قدس سره، لا یمکنه إثبات بطلان العبادهٔ الحرجیّهٔ، و قد ذکرت طرق اخریٰ، علینا أن نلاحظها حتّیٰ نری ما هی النتیجهٔ التی سنصل إلیها فی المجموع.

الدّلیل الثانی علیٰ البطلان:

اشارهٔ

إنّه لا بدّ فی وقوع العبادهٔ صحیحهٔ أن یرد فیها أمر فعلی، سواءً کان وجوبیّاً، أو استحبابیّاً، أو إذا لم یرد فیها أمر فعلی، فلا بدّ أن یکون فیها ملاک أو مناط، حتّیٰ و إن زالت فعلیّهٔ الأمر لسبب من الأسباب، کالکلام الـذی طرحه المرحوم الآخونـد فی الکفایـهٔ فی مسألهٔ الإزالـهٔ و الصلاهٔ، عنـد ما یکون عنـدنا واجب أهمّ و واجب مهم، و فرضـنا أنّ الواجب الأهمّ هو الإزالهٔ، و الواجب المهمّ هو الصلاهٔ، الآن لو أنّ هذا المکلّف مع أنّه ینبغی علیه فی الأمرین المتزاحمین ترجیح الأهمّ و امتثاله، إلّا أنّه عصیٰ و لم یراع الأمر بالأهم و اشتغل بالمهم، فانشغل بالصلاهٔ بدلًا من الإزالهٔ، فهذه الصلاهٔ کانت واجباً مهمّاً، و مع الابتلاء بالأهمّ ارتفع عنها الوجوب. إلّا إذا قلنا بالترتّب، و أساساً إنّ الذین طرحوا مسألهٔ الترتّب کان رأیهم علیٰ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٦٧

أنّ العبادهٔ تحتاج إلیٰ أمرٍ فعلی حقیقی، و لا یکفی الملاک و المناط فی صحّهٔ العبادهٔ، و لذا اضطرّوا من أجل تصحیح الأمر الفعلی و تثبیته إلیٰ طرح مسألهٔ الترتّب، و قالوا: ما هو المانع من أن نتصوّر هنا أمرین: أمرٌ متعلّق بالأهمّ بنحو الواجب المطلق و غیر المشروط، و أمر متعلّق بالمهمّ معلّقاً علیٰ عصیان الأمر بالأهمّ، و یأخذ بالعصیان بنحو الشرط المتأخر، أو معلّقاً علیٰ نیّهٔ عصیان الأمر الأهمّ بنحو الشرط العقلی و الشرط المتقدّم، إلّا أن الـذین أنکروا الترتّب کـالمرحوم الآخونـد قال هنا: إنّ المکلّف خالف الأمر الأهم و اشتغل بالصلاهٔ، نقول فی نفس الوقت بصحّهٔ صلاته مع انّه لا یوجد أمرٌ بها، و لکنّ الملاک موجود و متحقّق، فلذا نصحّح العبادهٔ، و لا یلزم هنـاک أمرٌ فعلی بالعبـادهٔ، فیکفی تحقّق الملاـک و المنـاط أیضـاً، و لکن ینبغی إحراز الملاک، و لا بـدّ أن یکون المناط قطعیّاً، و لا یکفی احتمـال الملاـک و المنـاط. و نحن فی مسألـهٔ الصـلاهٔ و الإزالـهٔ- و فی کلّ متزاحمین بشـکل عامّ- لـدینا یقین بتحقّق الملاک فیهمـا، إلّا أنّ ضـیق وقت المکلّف و عـدم قـدرته قـد أوجب ذلک، فإنّ المکلّف لا یستطیع عملًا الجمع بین الصـلاهٔ و الإزالـهٔ فی آن واحـد، و لاـ یمکنه فی آن واحـد إنقـاذ زیـد من الغرق و إنقاذ عمرو، إلّا أنّ مصـلحهٔ وجوب الإنقاذ موجودهٔ فی کلا الإنقاذین، فعـدم قدرهٔ المکلّف صار سبباً فی أن یرفع المولیٰ یده عن أحد أمریه، و إلّا لو أنّ المکلّف کان قادراً علیٰ الجمع بین الضدّین و امتثالهما فی آن واحـد یکون أمر المولیٰ محفوظاً فیهما معاً، و أمّا رفع المولیٰ یـده عن أحـد التکلیفین علیٰ سبیل التخییر فیما إذا کان التزاحم بین متساویین، فسببه أنّ المکلّف لا یستطیع الجمع بین هذین الأمرین و هذین العملین الواجبین.

الجواب علیٰ الدلیل الثانی:

و نتساءل فیما نحن فیه: أیّ واحد من هذین الطریقین تتمسکون کملاک لصحّهٔ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٦٨

العبادهٔ من العبادهٔ الحرجیّهٔ؟ فهل یوجد هناک أمر؟ فلو کان المفاد الأوّلی لقاعدهٔ الحرج هو نفی الوجوب و عدم الإلزام، فلا معنیً لأن یکون هنـاک أمر فی العبادهٔ الحرجیّـهٔ، لأنّ معناه طرح قاعـدهٔ (لا حرج)، فإذا لم یکن هناک أمر فمن أین تأتون بالملاک. ففی مسألهٔ

المتراحمین کنّا نعلّم أنّ المسألة لا ارتباط لها بالمولیٰ أبداً، و إنّما الإشکال یرتبط بالمکلّف و ضعف قدرته، فإنّ المکلّف لا یستطیع الجمع بین الإنقاذین، و لا یتمکّن فی آن واحد أن یجمع بین الصلاة و الإزالة، و هنا بلحاظ عجز المکلّف قام المولیٰ و رفع الید عن أحد الأمرین، و هذا لا یقتضی أن لا تکون فی الصلاة عند ترک الإزالة أیّ مصلحة و أن تختلف هذه الصلاة عن البقیة الصلوات، حتی تکون الصلوات بأجمعها معراج المؤمن إلّا هذه الصلاة، و أنّ بقیّة الصلوات تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ إلّا هذه الصلاة، فهنا نحرز مسألة الملاک و المناط بشکل کامل، و لذا فإنّ المرحوم الآخوند من أجل هذا المناط قام بتصحیح العبادة و حکم بصحّة الصلاة. و لکن فیما نحن فیه من أین لنا أن نعرف انّه فی العبادة الحرجیّة رفع التکلیف فقط، و أمّا الملاک فلا یزال محفوظاً، و أنّ المناط فی الصوم الحرجی و غیره واحد؟

فعلی هذا لا بدّ من إحراز هذا المعنیٰ، و لا یکفی مجرد الاحتمال، فلو أحرزنا أنّ تلک المصلحة التامّة الموجودة فی الصوم غیر الحرجی موجودة أیضاً فی الصوم الحرجی، فبإمکاننا أن نحکم بصحّة الصوم الحرجی، و أمّا إذا لم نحرز ذلک، و لم نتمکّن من إثباته، فلا طریق لنا حینئذٍ إلیٰ تصحیح العبادة الحرجیّة. و ربّما یأتی شخص و یقول: نحن نثبته بأن نقول: إنّ (مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) واردة فی مقام الامتنان، و الامتنان یقتضی أنّ اللّه لم یجعل وجوباً للصوم الحرجی، لکن هل یقتضی الامتنان أن یقول: إنّ الصوم الحرجی لا قیمة له أصلًا؟

فهل هذا داخل فی الامتنان؟ ربّما یقال: إنّ هذا مخالف الامتنان، فنحن نستفید من نفس کون قاعدة (لا حرج) واردة فی مقام الامتنان أنّ الامتنان یرفع اللزوم فقط و اللّابدیّة، و لا ترفع المصلحة عن الفعل، و لذا فنحن من خلال ضمّ قاعدة (لا حرج) إلیٰ دلیل: (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ) نفهم وجود الملاک و المصلحة فی الصوم الحرجی، رغم عدم وجوب التکلیف.

تحقیق المسألة:

اشارة

و لکنّ هل یحصل من هذا الکلام اطمئنان لدیٰ الإنسان؟ علینا أن نری هل إذا ضممنا هذین الدلیلین، فهل یدلّ أحد الدلیلین علیٰ وجوب الصوم، و هو (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ) من دون أن تطرح مسألة الحرج و عیّن الحرج فیها، و یکون مقتضیٰ إطلاقه ثبوت وجوب الصوم حتّیٰ إن کان حرجیّاً؟ إذا لم تکن هناک قاعدة (لا حرج) لکنّا قد استفدنا هذا المعنیٰ من (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ) و لکن عند ما جعلنا إلیٰ جانب آیة الصوم هذه القاعدة، و إنّ (مٰا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ) فی مقام الإخبار، تخبر عن ما ذا و عن أی شیء؟ المخبریّة هی أنّ وجوب الصوم الحرجی لم یشرّع أصلًا و من أوّل الأمر، و لو أنّکم تصورتم من خلال الإرادة الاستعمالیّة و مقتضی الإطلاق فی (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ کَمٰا...) أنّ وجوب الصوم جعل بشکل مطلق، إلّا إنّنی أنا الشارع و مقتضی قانون الصوم الذی جئت ب (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیٰامُ) أقول لکم: إنّه من البدایة لم یجعل وجوب الصوم الحرجی، و إنّما کان فی الحقیقة فقط تصوّر للجعل. فلو قال ذلک من الأوّل، و أورد مثل هذا التعبیر، فمن أین لنا أن نعرف أنّ الصوم الحرجی مشتمل علیٰ مصلحة، فلو قیل (أکرم العلماء إلّا زیداً) علیٰ نحو

الاستثناء و التخصیص المتّصل، فما هو مقدار الاستثناء الذی یستفاد من ذلک؟ هل تقولون: إنّ زیداً لا وجوب فی إکرامه مع وجود ملاک وجوب الإکرام فیه؟ أو تقولون لا حکم فیه، و ربّما لم یکن فیه ملاک أیضاً، و القاعدة إنّه لا ملاک له، فهل أنّ ضمّ قاعدة

نفى الحرج إلىٰ الأدلّة الأوّليّة تفيد غير هذا المعنىٰ؟ و بعبارة أوضح: إنّه و إن كان لسان قاعدة (لا حرج) لسان الحكومة، أى حكومة هذه القاعدة علىٰ الأدلّة الأوّليّة، و لكن هل أنّ الحكومة مختلفة عن التخصيص من هذه الناحية؟ فلو قال المولىٰ فى موضع: (أكرم العلماء) و فى موضع آخر: (لا يجب إكرام زيد العالم)، فهناك أثبت الوجوب، و فى الدليل المخصّص نفى الوجوب، فإذن هنا أيضاً توجد مسألة الحكومة، و لسانها أقوىٰ من لسان التخصيص، فهو أيضاً فى موضع التشريع يقول بعدم الوجود من أوّل الأمر، فإذا لم يكن تكليف حرجى من أوّل الأمر فى موضع التشريع فمن أين لى أن أعلم أنّ هذا الصوم الحرجى واجد للملاك؟

إشكال و جواب:

أمّا الاشكال: قد يقال: إنّ لدليل وجوب الصوم فى الحقيقة دلالتان: دلالة مطابقيّة، و دلالة التزاميّة، امّا الدلالة المطابقية فهى عبارة عن وجوب الصوم هذا، و أمّا الدلالة الالتزاميّة، أو بتعبير آخر: لازمه، فهو أنّ الصوم بشكل كلّى فيه مصلحة تامّة، فلنقل بوجود دلالتين لدليل وجوب الصوم، و من ثمّ نقول: إنّ المقدار الذى ترفعه قاعدة الحرج من دليل وجوب الصوم يختص بدلالته علىٰ الوجوب، و أمّا فيما يختص باشتمال الصوم علىٰ المصلحة التامّة فإنّ قاعدة (لا حرج) لا تنافيه و لا تغايره. ثمّ نأتى بعد ذلك و نطبّق المسألة علىٰ بحث موجود فى باب التعادل

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٧١

و التراجيح، و هو: هل أنّ الروايتين المتعارضتين (بغضّ النظر عن الأخبار العلاجيّة) التى تقتضى القاعدة تساقطهما، فهل يحصل التساقط بالنسبة إلىٰ مدلولهما المطابقى فقط، أو يعمّ حتّىٰ المدلول الالتزامى؟ بعبارة أوضح: لو أنّ رواية تقول:

(صلاة الجمعة واجبة)، و رواية اخرىٰ تقول: (صلاة الجمعة حرام) فالقاعدة تقتضى سقوط هاتين الروايتين، فإنّ التعارض يؤدّى إلىٰ التساقط، و لكن ما هى حدود التساقط؟ فهل يكون بمقدار رفع الحرمة و الوجوب مع احتمال بقاء الاستحباب و هو حكم ثالث، أو أنّ تساقط هاتين الروايتين فى نفى الوجوب و الحرمة، و أمّا فيما يختصّ بنفى الاستحباب فهما مشتركان و لا- يتحقّق التساقط، و فى الحقيقة فإنّ الروايتين المتعارضتين حجّة فى نفى الثالث و إن كانا ساقطتين عن الحجيّة بالنسبة إلىٰ مفادهما. فنأتى و نقول: إنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ دليل وجوب الصوم له دلالتان:

دلالة علىٰ الوجوب و دلالة علىٰ المصلحة، و المقدار الذى ترفعه قاعدة (لا حرج) من هذا الدليل هو دلالته علىٰ الوجوب فقط، أمّا فيما يختص بالدلالة علىٰ المصلحة فإنّها لا ينافى قاعدة (لا حرج) حتّىٰ تقوم هذه القاعدة برفع المصلحة أيضاً. الجواب: و لكن هذا الكلام محلّ مناقشة؟ لأنّ دلالة دليل وجوب الصوم علىٰ المصلحة دلالة فرعيّة و طوليّة، أى انّها تدلّ أوّلًا علىٰ الوجوب، و عن طريق الدلالة علىٰ الوجوب يدلّ علىٰ المصلحة، لا- أنّ الوجوب و المصلحة يكونان فى عرض واحد، فيدلّ علىٰ الوجوب و يدلّ علىٰ المصلحة، حتّىٰ يقال: إنّ قاعدة (لا حرج) تعارض الدلالة علىٰ الوجوب، و لا تعارض الدلالة علىٰ المصلحة أبداً، كلّا، إنّ الدلالة علىٰ المصلحة فى طول الدلالة علىٰ الوجوب، و إلّا فأىّ موضع من (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيٰامُ) يدلّ علىٰ مسألة المصلحة؟ قد تأتى و تقول بأنّ هذه الآية تقول: إنّ الصوم واجب، و نحن من الخارج نعلم

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٧٢

أنّ كلّ واجب فيه مصلحة تامّة، فإذن هناك أمر خارجى نضمّه إلىٰ هذا الدليل، فإنّ دلالة الدليل علىٰ وجوب الصوم تطرح بعنوان أنّها دلالة أصليّة، و دلالته علىٰ المصلحة تطرح بعنوان أنّها دلالة تبعيّة و فرعيّة. و لكنّ الصحيح أنّه إذا جاءت قاعدة (لا حرج) و حذفت مقداراً من الدلالة الأصليّة و قالت: لا تحقّق للوجوب فى حالة الحرج، فمن أين لنا حينئذٍ أن نحصل علىٰ مسألة المصلحة فى العبادة الحرجيّة؟ فنحن عن طريق الوجوب نفهم علىٰ أنّ كلّ واجب يشتمل علىٰ المصلحة، و لكن قد قامت قاعدة (لا حرج) و قالت إنّه لا

وجوب فى الأمر الحرجى من الأساس، فإذا لم يكن هناك وجوب فمن أين نحصل على وجود المصلحة؟ و هكذا فى المقارنة بين الخبرين المتعارضين، فالمسألة أيضاً محلّ خلاف، فإنّ المحقّق النائينى لا يرتضى ذلك أيضاً، فإنّه لا يقول: إذا تساقطت الروايتان بالتعارض تبقى الحجيّة محفوظة بالنسبة إلى نفى الثالث، بل يقول بسقوط كلا الدليلين المطابقى و الالتزامى. و ثانياً: لو فرضنا أنّنا سلّمنا بقاء الحجيّة بالنسبة إلى نفى الثالث فى الخبرين المتعارضين، إلّا إنّ الفرق بين المسألتين؛ أنّ المسألة هناك مسألة عقليّة و نريد فيها أن نرى كيف يتعامل العقل مع الخبرين المتعارضين؟ و طبعاً يقوم العقل بالتجزئة و التحليل، فالعقل محلّل، فيأتى هناك و يقول: إنّ نزاع هذين الخبرين قائم فى المدلول المطابقى، فلا بدّ أن يتساقطا، و أمّا فى المدلول الالتزامى فلا نزاع بينهما، فلا داعى إلى تساقطهما، لأنّ المسألة مسألة عقلية. أمّا فيما نحن فيه فليست المسألة مسألة العقل، و إنّما المسألة هى لسان قاعدة نفى الحرج فى قبال دليل وجوب الصوم، و لا مجال للعقل هنا حتّى نقول: لو أدرك العقل من الأوّل أنّ الصوم الحرجى فيه مصلحة فلا حاجة لنا بهذه البحوث. أنّنا نفترض أنّ عقلنا لم يتوصّل إلى إدراك شىء، فعلينا أن نستفيد حكم المسألة من هذه الأدلّة، فإنّ (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) يقول: إنّ الصوم الحرجى لم يُجعل من البداية، فكيف علمنا بأنّ الحرجى يشتمل على المصلحة؟ خاصّة مع وجود المؤيّد الذى ذكرته، و هو أنّ فى آية الصوم نفسها تجرى (لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) الذى هو عبارة عن قاعدة نفى الحرج عن المسافر، فى حين أنّه لا توجد مصلحة فى صوم المسافر حتّى بمقدار رأس الإبرة، و إنّما صومه محكوم بالبطلان.

نتيجة البحث

لنكرانى، محمد فاضل موحدى، ثلاث رسائل (للفاضل)، در يک جلد، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، قم - ايران، اول، ١٤٢٥ ه ق

ثلاث رسائل (للفاضل)؛ ص: ١٧٢

فعليه رغم إنّنى فكّرت طويلًا فى المسألة من أجل العثور على طريق مطمئنّ لاكتشاف الملاک و وجود المصلحة فى العبادات الحرجيّة، إلّا أنّنى لم أجد مثل هذا الطريق، بل علاوة على ذلک توجد مؤيّدات اخرى أيضاً، فمن جملة المؤيّدات أنّنا إلى الآن لم يطرق أسماعنا ممّا سمعناه أو شاهدنا و قرأناه من أن الإنسان حينما يريد أن يصلّى فعليه إمّا أن يتوضّأ أو يتيمّم و لا وجود لشىء ثالث، فقد يستفيد الإنسان هذا المعنى من آية الوضوء، فى حين أنّنا لو قلنا بصحّة الوضوء الحرجى، فلازم ذلک من الناحية العلميّة أن يكون مخيّراً، فإذا شاء توضّأ و صلّى، و إذا لم يشأ يتيمّم و يصلّى عن تيمّم، و قلنا فى الواجبات التخييرية: إذا كان أحد أطراف الواجب التخييرى حرجيّاً فلا يوجد إشكال، و يكون كالمستحبّ الحرجى، و يكون مخيّراً بين الوضوء و التيمّم. و إذا قلت: لدينا دليل على عدم وجود الوجوب التخييرى، فنقول: ضع آية (لا حرج) إلى جانب (آية الوضوء) يتولّد عندنا الوجوب التخييرى، و ما هو الإشكال فى أن يكون الوجوب تخييريّاً؟ فإنّ الحرجيّة تنفى التعيين إلّا أنّها لا تنفى التخيير، فحينئذٍ لا بدّ أن نلتزم فى مورد العبادات الحرجيّة (طبعاً ليس فى كلّ

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٧٤

العبادات الحرجية فإنّ هذا الكلام لا يجرى فى الصوم و إنّما يجرى فى مسألة الوضوء و التيمّم، و الغُسل و التيمّم) أنّ المسألة تطرح بعنوان الواجب التخييرى: (أيّها المكلّف إمّا يجب عليک الوضوء مع كونه حرجيّاً، و أمّا عليک التيمّم) و لا مانع من أن يكون أحد أطراف الواجب التخييرى حرجيّاً. و لكن هل يمكننا أن نلتزم بهذا المعنى؟ و هل نستطيع أن نقول فيما يتعلّق بمثل هذا الشخص: إنّ

مسألـة الوضوء و التيمّم تطرح بعنوان الواجب التخييرى؟ طبعـاً ليس لـدينا دليـل عقلى على خلافه، إلّا إنّه فى ذهننا بما أنّنا متشـرعة و نتناول شـئون الفقه، نسـتبعد فى الجملـة أنّ مسألـة الوضوء و التيمّم مع كونهما فى طول الآخر أن يكونا فى مورد فى عرض بعضـهما و على هيئـة الواجب التخييرى، لـذا يبـدو فى نظرى- و لاـ أقطع بهـذا المعنى- إنّنى لم أجـد طريقـاً لتصـحيح العبادة الحرجيّـة بحسب ما يستفاد من الأدلّة، فبناءً على القاعدة فإنّ العبادات الحرجيّة محكومة بالبطلان.

بقى بحث أو بحثان فى قاعدة (لا حرج)

اشارة

نبحثهما بشكل مختصر.

التعارض بين «لا ضرر» و «لا حرج»

أحدهما: إذا تعارضت قاعدة (لا حرج) مع قاعدة (لا ضرر) و طبعاً هذا البحث نبيّنه على المعنى الذى بيّنه المرحوم الشيخ فى قاعدة (لا ضرر)، أو المعنى الذى أفاده المرحوم الآخوند فى قاعدة (لا ضـرر)، و أمّا على بيان المرحوم شيخ الشريعة الأصفهانى أعلى اللّه مقامه، أو على بيان الاستاذ الأعلم الإمام مدّ ظلّه العالى فلا يرد هذا البحث، و إنّما يرد على المبنى الذى يفسّر (لا ضرر) كما يفسّر (لا حرج) و يرى شأنهما واحداً، أى كما أنّ (لا حرج) يطرح كدليل حاكم فى قبال الأدلّة الأوّليّة فكذلك، (لا ضرر) أيضاً يطرح بعنوان أنّه دليل حاكم فى قبال الأدلّة الأوّليّة، غاية الفرق بينهما أنّ هذا ينفى التكليف الحرجىّ، و ذلك ينفى

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٧٥

التكليف الضـررىّ، فهمـا يختلفـان فى عنوان الضـرر و الحرج، و أمّـا من حيث الدرجـة و المرتبـة فكلاهما حاكم و متقـدّم على الأدلّة الأوّليّـة. إنّ مبنى المرحوم الشـيخ و المرحوم الآخونـد قـدس سـره هو فى الحقيقـة مبنى المشـهور فى (لاـ ضـرر)، و أمّـا بيان المرحوم الشـريعة الأصـفهانى و بيان الإمام مدّ ظله العالى فمنحصـر بهما، أى على خلاف نظريّة المشـهور فى قاعدة (لا ضـرر). فالآن لو حصـل تعارض- بناء على نظريّـة المشـهور- بين قاعـدة (لا ضـرر) و (لا حرج) فى مورد، و مثاله أن نفرض أنّ الإنسان لو احتاج احتياجاً مبرماً فى أن يحـدث بالوعـة، و إحـداث مثل هـذه البالوعـة أضـرّ بجاره بشـكل مباشـر، فهنا تجويز إحـداث البالوعـة بناءً على قاعـدة (الناس مسلّطون على أموالهم) يؤدّى إلى تضـرّر الجـار بشـكل كامـل، كمـا أنّ فى منعه من حفر البالوعـة حرج عليه، فإنّه سيضـطرّ إلى حمل الفضـلات إلى خارج بيته باستمرار و إلقائها فى محلّ بعيد، و هذا فيه حرج و ضيق واضح. فهنا يتحقّق التعارض بين قاعدة (لا حرج) و قاعدة (لا ضرر)، فإنّ قاعدة لا ضرر تقف إلى جانب الجار، و بعنوان أنّها حاكمة على (الناس مسلّطون على أموالهم) تقف بوجه تسلّط المالـك على مـاله و تمنعه من حفر البالوعـة، و من جهـة اخرى فإنّ منع المالك من التصـرّف فى ماله مع حاجته المبرمـة للبالوعـة فيه أيضـاً حرج شديـد عليه، فتـأتى قاعـدة (لا حرج) و تجيز له ذلك. يقول المرحوم الشـيخ فى كتاب الرسائل فى أواخر بحث قاعـدة (لا ضرر) نحن لاـ بـدّ أن نعطى الحقّ إلى المالك، لأنّ قاعـدة (لا ضـرر) و قاعـدة (لا حرج) كـدليلين حاكمين و فى مرتبـة واحـدة، فبين هـذين الـدليلين الحاكمين تتحقّق المعارضـة، و عنـد ما تقع المعارضـة بينهما يتساقطان مع كونهما فى مرتبـة واحدةٍ، فإذا تساقطا يبقى الـدليل المحكوم باقياً على حاله، و الـدليل المحكوم هو (الناس مسـلّطون على أموالهم) و هذا يجيز للمالك أن يحفر بالوعة فى ملكه، إذ لا يوجد دليل حاكم فى قبال

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٧٦

(الناس مسلّطون على أموالهم). إلّا أنّ المرحوم الشيخ قدس سره يطرح طريقاً آخر و هو أنّه من الممكن أن نقول: إنّ قاعدة (لا حرج)

فیها حکومة علی قاعدة (لا ضرر)، فکما أنّ قاعدة (لا حرج) حاکمة علی الأدلّة الأوّلیّة فهی حاکمة أیضاً علی قاعدة (لا ضرر)، فلو فرضنا صحّة هذه الحکومة، فإنّ قاعدة (لا حرج) تجری هنا، و نسمح للمالک أن یحفر البالوعة. إلّا أنّ البحث أنّه من أین جاء احتمال الحکومة هذا؟ و ما هو منشؤه؟ و هل بإمکاننا- حتّی کاحتمال- أن نجعل قاعدة (لا حرج) حاکمة علی قاعدة (لا ضرر)، أو أنّه لا یوجد أصلًا محلّ لمثل هذا الاحتمال؟ إذا فسّرنا (لا ضرر) کما فسّرها الشریعة الأصفهانی من أنّ (لا ضرر) مطروح بعنوان أنّه دلیل للحکم الأوّلی، و أنّ (لا ضرر فی الإسلام) مثل (لا تشرب الخمر) یطرح کحکم أوّلی، فإذن یصحّ لقائل أن یقول: إنّ قاعدة (لا حرج) کدلیل حاکم علی سائر الأدلّة الأوّلیّة، یتقدّم علی قاعدة (لا ضرر)، إلّا أنّ الشیخ لا یقول بهذا المبنی، لأنّ (لا ضرر) و (لا حرج) فی عرض واحد، لا بتلک الکیفیّة التی طرحها المرحوم الشریعة الأصفهانی. عندها نقول للشیخ: ما هو المنشأ لاحتمال حکومة (لا حرج) علی (لا ضرر)؟

لیس بإمکاننا أن نذکر أیّ منشأ لهذا الاحتمال، و إذا أردنا توضیحاً أکثر فی هذا الخصوص نذکر کلام المرحوم المحقّق النائینی (الذی له أیضاً رسالة فی موضوع «لا ضرر») و قد کتبها بنفسه، بقلمه ظاهراً، و فیها عند ما یذکر خلاصة إشکاله علی المرحوم الشیخ یقول: إنّ کلام الشیخ مبتنٍ علی مقدّمتین، کلتاهما باطلتین و فاسدتین، فإحدی المقدّمتین هی: أنّنا أصلًا لا یمکننا أن نتصوّر التعارض بین قاعدة (لا حرج) و (لا ضرر)، لما ذا؟ یقول: لأنّ قاعدة (لا ضرر) تخبر عن نفی الحکم، فإذا أراد شیء أن یعارض الدلیل النافی، فلا بدّ أن یقوم هذا المعارض

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۷۷

بإثبات التکلیف، و أمّا إذا کان لسانهما معاً لسان النفی و العدم، فکیف بإمکان العدمین أن یتعارضا؟ و المقدّمة الثانیة: أن تکون قاعدة (لا حرج) متأخّرة عن قاعدة (لا ضرر) حتّی تکون ناظرة إلیها و حاکمةً علیها، کما أنّها متأخّرة عن دلیل وجوب الصوم، لکونها ناظرة إلیه و حاکمة علیه، مع أنّه لا- یمکن أن یلتزم بأنّ قاعدة لا حرج متأخّرة عن قاعدة لا ضرر، بل کلتا القاعدتین حاکمتان علی الأدلّة الأوّلیّة فی مرتبة واحدة و عرض واحد. فیردّ علی الشیخ أنّه لا وجه لاحتمال حکومة قاعدة (لا حرج) علی قاعدة (لا ضرر).

جریان القاعدة فیما إذا تحقّق الموضوع من ناحیة المکلّف

ثمّ إنّه لا شکّ فی أنّ قاعدة لا حرج نافیة للأحکام الحرجیّة الثابتة للشیء فی حدّ نفسه، إنّما الإشکال فی ما إذا کان للشارع حکم شرعی، و لکن موضوع ذلک الحکم إنّما یتحقّق من ناحیة المکلّف، بحیث إذا لم یمکن فعله اختیاراً لم یترتّب علیه حکمٌ، کما هو الحال فی النذور و وجوب الوفاء به، فإنّ وجوب الوفاء بالنذر و إن کان حکماً شرعیّاً، إلّا أن موضوعه یتحقّق بید المکلّف و باختیاره، فهل تجری قاعدة (لا حرج) فی مثله إذا کان العمل بالنذر حرجیّاً؟ الظاهر عدم جریان القاعدة فی مثله، لمّا تقدّم من صاحب الفصول فی الجواب عن النقض بوجوب تمکین النفس للقصاص من أنّه إنّما نشأ الحرجیّة من نفس المکلّف و اختیاره لا من الحکم الشرعی. إلی هنا تمّ ما أفاده دام ظلّه فی قاعدة لا حرج، و قد بحثه فی شهر رمضان المبارک. و السلام

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۷۹

الفجر فی اللیالی المقمرة

اشارة

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۱

الفجر فی اللیالی المقمرة

[مقدمهٔ خادمی]

الحمد للّه الذی فلق الإصباح وَ جَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْبَاناً و الصلاهٔ و السلام علی شمس الوجود محمد و آله الطیبین الأبرار المعصومین و اللعن الدائم علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین. أمّا بعد فهذه رسالهٔ نفیسهٔ فی تعیین الفجر فی اللیالی المقمرهٔ و هی التی ألقاها أستاذنا الکبیر فقیه أهل البیت آیهٔ اللّه العظمی الحاج الشیخ محمد الفاضل اللنکرانی دام ظله الوارف فی لیالی شهر رمضان سنهٔ ۱۴۱۸ ه. ق. و لمّا کان هذا البحث مورد التدقیق من الوجههٔ العلمیّهٔ للعلماء و المجتهدین و مورد الحاجهٔ من الوجههٔ العملیّهٔ للمکلّفین و المقلّدین فأردت أنّ أُنَظِّمَ بحث الأستاذ مدّ ظلّه العالی حتّی یستفید منه روّاد الفقه و اسألُ اللّه تعالی أن یجعل هذا ذخیرهٔ لیوم فقری و حاجتی و أن یجعلنی من خَدَمهٔ فقه أهل البیت علیهم آلاف التحیّهٔ و الثناء. قم المقدسهٔ- اکبر خادم الذاکرین (خادمی) ۲۷ ربیع الثانی ۱۴۲۰ ه. ق

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۲

[ما هو حکم الصلاهٔ و الصوم فی اللیالی المقمرهٔ]

اشارهٔ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ* ما هو حکم الصلاهٔ و الصوم فی اللیالی المقمرهٔ الّتی یتأخّر فیها ظهور نور الفجر و یتأخر فیها غلبهٔ نوره علی نور القمر؟ و هذه المسألهٔ من المسائل المبتلی بها خصوصاً فی شهر رمضان و هی أنّ طلوع الفجر فی اللیالی المقمرهٔ متأخّر عن الساعات المعینهٔ بحسب القواعد النجومیهٔ أو لا. و من المعلوم انّ اللیالی المقمرهٔ تتحقّق من اللیلهٔ الثانیهٔ عشر إلی الرابعهٔ و العشرین من کلّ شهر و هی التی یکون ضوء القمر فیها شدیداً بالنسبهٔ إلی سائر اللیالی. و الظاهر أنّ هذا البحث لم یکن مطروحاً فی کتب القدماء و المتوسطین و الّذی طرحه أولًا بهذا الشکل صاحب الجواهر رحمه الله و احتاط فی تأخیر صلاهٔ الفجر فی اللیالی البیض و الغیم حتّی یتبین الفجر بنحو الاحتیاط الاستحبابی «۱». ثمّ المحقّق الهمدانی رحمه الله فرّق بین اللیالی المقمرهٔ و اللیالی المغیمهٔ بتأخیر الصلاهٔ حتّی یتبین الفجر فی الأول دون الثانی «۲». و هذه المسألهٔ تکون ذات آثار أحدها فی الدخول فی صلاهٔ الصبح و ثانیها فی امتداد وقت صلاهٔ العشاء أو العشاءین و ثالثها فی جواز الأکل و الشرب فی سحر رمضان و رابعها فی نافلهٔ الصبح فإنّ أوّل وقتها طلوع الفجر و إن جوّز تقدیمه و إتیانه بعد نافلهٔ اللیل لمن صلی نافلهٔ اللیل و یعبّر عنه بإقحام نافلهٔ الصبح فی نافلهٔ اللیل.

---

(۱). قال صاحب الجواهر: «ینبغی التربص فیه (أی القمر) حتّی یتبین و یظهر، خصوصاً فی لیالی البیض و الغیم، للاحتیاط فی أمر الصلاهٔ و إیماء التشبیه بالقبطیهٔ البیضاء و نهر سوری إلیه و خبر ابن مهزیار» جواهر الکلام، ج ۷، ص ۹۷- ۹۸، طبع دار الکتب الإسلامیهٔ.

(۲). مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۲۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۳

و بعد هذا المحقّق، من أصرّ علی هذا المبنی هو الإمام الخمینی قدس سره فإنّه قدس سره دوّن رسالهٔ موجزهٔ فی تعیین طلوع الفجر فی اللیالی المقمرهٔ و کنت استنسخه فی السنوات الماضیهٔ و تلک النسخهٔ موجودهٔ عندی و لکن فی زماننا هذا طبعت هذه الرسالهٔ و هذه الرسالهٔ کما قلنا مختصرهٔ فی حد صفحهٔ أو صفحتین. و اختار هو مختار الهمدانی رحمه الله باستناد الکتاب و السنّهٔ و قال المحقّق الهمدانی: «مقتضی ظاهر الکتاب و السنهٔ و کذا فتاوی الأصحاب اعتبار اعتراض الفجر و تبیّنه فی الافق بالفعل فلا یکفی التقدیر مع القمر لو أثّر فی تأخّر تبین البیاض المعترض فی الافق» و سیأتی بیان إنّه لما ذا قال ظهور «فتاوی الأصحاب» مع أنّ هذه المسألهٔ لم

تكن معنونة فى كلمات الفقهاء.

و العمدة هو البحث عن الكتاب

[شأن نزول و مفاد قوله تعالى أُحِلَّ لَكُمْ لَيلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلىٰ نِسٰائِكُمْ]

و هو قوله تعالى: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلىٰ نِسٰائِكُمْ هُنَّ لِبٰاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبٰاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللّٰهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتٰانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتٰابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفٰا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مٰا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيٰامَ إِلَى اللَّيْلِ» «١». ذكر المفسرون ذيل هذه الآية وجوهاً فى وجه نزولها و قال الطبرسى رحمه الله فى المجمع: «روى على بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه رفعه إلى أبى عبد اللّه عليه السلام: قال كان الأكل محرّماً فى شهر رمضان بالليل بعد النوم و كان النكاح حراماً بالليل و النهار فى شهر رمضان و كان رجل من أصحاب رسول اللّه يقال له مطعم بن جبير أخو عبد اللّه بن جبير الذى كان رسول اللّه و كلّه بِفَم الشعب يوم أحد فى خمسين من الرماة و فارقه أصحابه و بقى فى اثنى عشر رجلًا فقتل على باب الشعب و كان أخوه

---

(١). البقرة: ١٨٦.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٨۴

هذا مطعم بن جبير شيخاً ضعيفاً و كان صائماً فأبطأت عليه أهله بالطعام فنام قبل أن يفطر فلمّا انتبه قال لأهله قد حرم علىّ الأكل فى هذه الليلة فلمّا أصبح حضر حفر الخندق فأغمى عليه فرآه رسول اللّه صلى الله عليه و آله فَرَقَّ له و كان قوم من الشباب ينكحون بالليل سرّاً فى شهر رمضان فأنزل اللّه هذه الآية فأحلّ النكاح بالليل فى شهر رمضان و الأكل بعد النوم إلى طلوع الفجر». فحاصل شأن النزول أنّه بعد تشريع الصوم كان هناك حكمان أحدهما تحريم مجامعة النساء فى ليلة شهر رمضان مضافاً إلى حرمتها فى نهار رمضان لمن كان صائماً و ثانيهما عدم جواز الأكل و الشرب بعد النوم فإنّ نام بعد أكل العشاء و استيقظ قبل الفجر فلا يجوز له السحور أى ما يسمى بالفارسية ب «سحرى» فجواز أكل السحور كان لمن لم ينم فى الليل. و لمّا وقع اغماء الشيخ و تخلّف الشباب تغيّر الحكم و جوّز الشارع أكل السحور بعد النوم و الجماع فى الليل و لا يخفى أن الأمر فى قوله تعالى: «بٰاشِرُوا» و فى قوله تعالى: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا» فى مقام رفع الحظر و لا يدلّ على الوجوب، بمعنى أن المباشرة و الأكل و الشرب فى الليل كان ممنوعاً و محظوراً و الآن لا بأس بها.

الكلام فى الغاية [أى غاية قوله تعالى حتّى يتبين لكم الخيط الأبيض]

اشارة

إلى هنا اتضح شأن نزول الآية و مفادها إلى الغاية أى «حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» و الكلام هنا فى الغاية و من المعلوم انّ العرف يستفيد منها بمناسبة شأن النزول و خصوصيات الآية جواز المباشرة و الأكل و الشرب إلى تبين طلوع الفجر أمّا بعده فلا و المؤيّد لهذا المطلب قوله بعد ذلك «ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيٰامَ إِلَى اللَّيْلِ» بمعنى انّ إباحة هذه الامور تنتهى بمجرّد طلوع الفجر و عليكم من بعد طلوع الفجر إتمام الصيام إلى الليل.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٨۵

و المهم توضيح هذه الغاية و من المؤسف أنّ أكثر الكتب التى الّفت فى توضيح آيات الأحكام و بعض التفاسير التى راجعتها لم أجد

توضیحاً وافیاً بالنسبة إلی هذه الغایة مع إنّ ثمرة مهمة فقهیّة تترتّب علی هذه الفقرة و قبل توضیح هذه الغایة نقدم مقدّمة عبّر عن هذه المقدّمة فی بعض الکتب بعنوان «الضابطة». الضابطة: و هو أنّ العناوین و المفاهیم المأخوذة فی موضوعات الأحکام و خصوصیات الأحکام ظاهرة فی الفعلیة أو لا- مثال ذلک أنّه إذا قال الشارع فی دلیل: «الماء المتغیّر نجس» أو قال الفقهاء فی الرسائل العملیة أو الکتب الفقهیة: «إذا تغیّر الماء الطاهر أحد أوصافه الثلاثة- اللون و الرائحة و الطعم- بملاقاة نجس العین یصیر نجساً و لو کان الماء عشرة اکرار». فما المراد بالتغیر، هل التغیر فعلی و تحقیقی بمعنی أنّه إذا تغیر رائحته یستشمّ منه الرائحة بالفعل و إذا تغیر لونه یری تغیره کالدم الذی اریق فی الکرّین من الماء و صار الماء أحمر أو أنّ المراد بالتغیّر هو الأعم من الفعلی و التقدیری کما إذا ارِیقَتْ مادة کیمیاویة فی الماء ثمّ اریق دم کثیر فیه بنحو لو لم تکن تلک المادة فی الماء لتغیّر لونه، هل هو نجس أو لا. یذکر المحققون هنا تلک الضابطة و یقولون ظاهر العنوان المأخوذ فی موضوع الدلیل الفعلیة أیّ الماء المتغیر بالفعل، ففی المثال لا یحکم بالنجاسة لأنّ التغیر هنا «تقدیری» أو «لولائی» بمعنی أنّه لو لا- المادة لأثّر الدم فی الماء لکنّها مانعة عن التغیّر بالفعل. و استثنی الفقهاء من هذه القاعدة عنوان العلم و الیقین و أمثال ذلک فإنّه إذا أخذ فی الدلیل فلا موضوعیة له بل هو طریق إلی الواقع کقوله «الماء کلّه طاهر حتّی تعلم أنه نجس». أو «کلّ شیء شکّ فی طهارته و نجاسته فهو طاهر حتّی تعلم أنّه قذر».

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۶

و لا خصوصیة لعنوان العلم بل یجوز قیام البیّنة مقامه فیثبت بها نجاسة الشیء أیضاً و هکذا یجوز قیام الاستصحاب مقام العلم فیثبت به نجاسة الشیء أیضاً.

و هکذا یجوز قیام أخبار ذی الید مقامه کما إذا أخبر صاحب البیت بأنّ هذه السجادة نجسة فیثبت بأخباره نجاستها و إخباره حجّة و لو لم تحصل مظنّة أو علم بالنجاسة. فتحصل أن هنا ضابطتین الأولی بالنسبة إلی المستثنی منه و هی إنّ موضوعات الأحکام ظاهرة فی الفعلیة و لعناوین الموضوعات خصوصیّة و موضوعیّة. و الثانیة بالنسبة إلی المستثنیٰ و هو عنوان العلم و الیقین و أمثال ذلک کالتبیّن و لا خصوصیّة عرفاً لهذه العناوین و لذا یجوز قیام غیره کالأمارة و الأصل مقامه. ثمّ إذا اتضح هاتان الضابطتان نرجع إلی قوله تعالی: «کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیُضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» فنقول: أوّلًا: أنّ الخیط الأبیض هو الفجر الصادق الذی یشبه الخیط لقلّة عرضه و هو بنحو أفقی فی السماء و یتزاید شیئاً فشیئاً. و ثانیاً: أنّ الخیط الأسود عبارة عن اللیل و عبّر عنه بالخیط أیضاً لوجهین أمّا للمشاکلة «۱» التی من المحسنات البدیعیة التی ذکرت فی المطول و المختصر بمعنی أنه لمّا عبّر عن الفجر بالخیط الأبیض عبّر عن اللیل بالخیط الأسود للمشاکلة فی التعبیر و إمّا للمقایسة بین الخط الأبیض و ما یشغل من اللیل فإنّ الخیط الأبیض یشغل بمقدار خیط أسود من اللیل و أنّه یزول بالخیط الأبیض مثله من السواد و هذا الوجه یمکن استفادته من المجمع بالتأمّل و إن لم أقل أنه یرید ذلک جزماً. و ثالثاً: أنّ قوله «مِنَ الْفَجْرِ» احتمالات ثلاثة: التبعیضیة و التبیینیة و النشویة

---

(۱). قال الخطیب القزوینی فی تلخیص المفتاح: المشاکلة و هی ذکر الشیء بلفظ غیره لوقوعه فی صحبته تحقیقاً أو تقدیراً (مختصر المعانی، ص ۱۹۰).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۸۷

الأوّل أنّه للتبعیض و علی هذا «من» متعلّق بالخیط الأبیض «۱» و معنی الآیة هکذا «حتّی یتبین الخیط الأبیض الذی هو بعض الفجر» و البعضیة بحسب شروع الفجر حیث إنّ الفجر الصادق فی شروعه کالخیط الأبیض الدقیق و قلیل العرض ثمّ بتقرّب الشمس إلی الأفق یصیر البیاض عریضاً یعترض شیئاً فشیئاً. و الإمام الخمینی جعل هذا الاحتمال بعیداً عن ظاهر الآیة «۲». و الثانی: أنّه للتبیین و فی هذا الفرض احتمالان: أحدهما: و هو الذی علیه المفسّرون- أنّه یُبیّن الخیط الأبیض الّذی هو فاعل «یَتَبَیَّنَ» و نقل أهل التفسیر أنّ عدی بن حاتم بعد نزول الآیة توهّم أنّ معناها عدم جواز الأکل و الشرب حتّی إذا بلغ بیاض السماء إلی حدٍّ یتمیز الخیط الأبیض من الخیط

الأسود و لذا أخذ بيده خيطاً أبيض و خيطاً أسود «٣». و نقل بعض أنه أخذ عقالين أسود و أبيض و وضعهما تحت فراشه و آخر الليل كان يستيقظ و ينظر إليهما و لكنّه لمّا لم يتمكن من التميّز إلّا بعد مضى زمان كثير من طلوع الفجر راجع النبى و نقل ما فعل فضحكك رسول اللّه صلى الله عليه و آله و قال صلى الله عليه و آله: ليس معنى الآية ما فهمتَ بل المقصود من الخيط الأبيض هو الفجر و النهار و المقصود من الخيط الأسود الليل. فعلى هذا الاحتمال أعنى من للتبيين و أنّها مبيّنة للخيط الأبيض فمعنى الآية هكذا «حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ أىّ الفجر» و بناءً على هذا الاحتمال الفجر

---

(١). مراده الشريف أنّه متعلّق بأحد أفعال العموم مثل «ثابتاً» و هو حال للخيط الأبيض.

(٢). قال فى رسالته الشريفة: «و أمّا جعل «من» تبعيضية فبعيد كما لا يخفى» (رسالة فى تعيين الفجر، ص ١٣ فى الليالى المقمرة) و لعلّ وجهه إنّ الفجر هو أول ظهور الضوء و شروعه و لا فرض للكلّ و البعض هنا.

(٣). قال فى المجمع: روى أنّ عدى بن حاتم قال للنبى: إنّى وضعت خيطين من شعر أبيض و أسود فكنت انظر فيهما فلا يتبين لى فضحكك رسول اللّه صلى الله عليه و آله حتّى رؤيت نواجذه ثمّ قال يا ابن حاتم إنّما ذلك بياض النهار و سواد الليل (مجمع البيان، ج ١، ص ٢٨١، منشورات مكتبة آية اللّه العظمى المرعشى النجفى).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٨٨

شيء و التبين شىء آخر. و ثانيهما: أنّه يبيّن نفس التبين و هذا الاحتمال فى كلام الإمام الخمينى و جعله ظاهر الآية و كأنّ الفجر يبين مجموع الفعل و الفاعل و المفعول «يتبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود» و معنى الآية أنه يجوز الأكل و الشرب حتّى يتبين لكم الخيط الأبيض عن الخيط الأسود و هذا التبين هو الفجر. و العجب أنه رحمه الله لم يذكر الاحتمال الأوّل الذى ذكره المفسرون حتّى بنحو الاحتمال و كأنه التزم بأنّ «مِنَ» لو كان للتبيين كانا بياناً للتبين فقط لا غير. و هذا الاحتمال اساس فتواه بتأخير الصلاة و الصوم هو هذا المطلب فإنه من جهةٍ استبعد احتمال التبعيض و من جهة اخرى التزم بكون «مِنَ» للتبيين بالمعنى الثانى و إنّ التبين هو الفجر و الفجر لم يتحقّق إلّا بعد غلبة ضوء الشمس على ضوء القمر. و على هذا الاحتمال الفجر عين التبين. و الثالث: أنه للنشوء- بمعنى أنّ التبين ناش عن الفجر و هذا الاحتمال فى الآية يقول الإمام الخمينى قدس سره أنه من ابداعاتنا و لم نجده فى كلمات المفسرين «١». و على هذا الاحتمال، الناشئ أى التبين متأخر عن المنشأ أى الفجر و التبين شىء و الفجر شيء آخر و لازم هذا الاحتمال الالتزام بجواز الأكل و الشرب بعد الفجر إلى حصول التبين مع أنه لا يمكن الالتزام بجوازهما بعده و لذا ضعّف هذا الاحتمال «٢».

---

(١). لم يذكر المفسرون هذا الاحتمال و إليك عبارة الطبرسى؛ فى المجمع: «يحتمل «مِنَ» معنيين أحدهما أن يكون بمعنى التبعيض لأن المعنى من بعض الفجر و ليس الفجر كلّه، عن ابن دريد و الآخَر أنه للتبيين لأنّه بيّن الخيط الأبيض فكأنه قال الخيط الأبيض الذى هو الفجر» (مجمع البيان، ج ١، ص ٢٨١، منشورات مكتبة آية اللّه العظمى المرعشى النجفى).

(٢). قال: انّ جعلها نشوية خلاف الظاهر بل هو احتمال أبديناه و المفسرون جعلوها للتبيين أو التبعيض (رسالة فى تعيين الفجر فى الليالى المقمرة، ص ١٣).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٨٩

و هنا بحث من جهة الحكم الظاهرى فى استدامة جواز الأكل و الشرب بمقتضى الاستصحاب فى ليلة رمضان لمن لم يحرز طلوع الفجر و فى وجوب الإمساك فى النهار لمن لم يحرز غروب الشمس و هذا لا يرتبط بكلامنا الآن لأنّ كلامنا الآن فى الحكم الواقعى لا الحكم الظاهرى و الرجوع إلى الاستصحاب. و الفجر بنظره الشريف عين التبيّن و لكنّ بناءً على احتمال المفسّرين، الفجر على نحوين امّا متبيّن و أمّا غير متبيّن كما انّ سائر العناوين كالنجاسة أمّا متبيّن سواء كان بالعلم أو البينة أو غيرهما و أمّا غير متبيّن. لا يقال

بناء على نظره رحمه الله فإذا لم يتفحّص المكلّف عن الفجر لم يحصل التبين و الفجر. لانا نقول: التبين وصف للواقع و انّ له واقعية فى الخارج و يحصل فى وقته و ان لم نُحقّق عنه و هذا كضوء سراج فى غرفة فإنه موجود و إن لم نفتح باب الغرفة و لم نَره الّا أنّ الذى يأكل السحور و يريد الصوم لا بد أن يحقق عنه حتّى لم يقع أكله بعد الفجر.

مُلخّص نظر الإمام الخمينى

و محصّل نظره أنّ من للتبيين لا للتبعيض و النشوء «و مِنَ» بيان لنفس التبين لا الخيط الأبيض و على هذا الفجر عبارة عن تبين الخيطين و تميزهما و فى الليالى المقمرة يقهر نور القمر على بياض الفجر بواسطة أصل وجود القمر أولًا و بواسطة قربه من الافق الشرقى ثانياً. و ذلك حيث إنّ ضوء القمر شديد و يمنع عن تبين البياض فى أوائل طلوع بياض الفجر و حينما تقرب الشمس من الافق و ينبسط الخيط الأبيض يتفوّق البياض على ضوء القمر و لا يتحقّق التبين بحسب الواقع أصلًا إلّا أنّه يتحقق واقعاً و لكنّه مستور بالنسبة إلينا و هذا مثل السراج الذى نوره

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۰

ضعيف فى قبال السراج الذى نوره شديد فنور الضعيف لا يتبين و لا يتميز أصلًا هذا بيان كلامه قدس سره بفهمنا الناقص. و لنا فى هذه النظرية إشكالات: الأوّل: أنّ «من» التبيينية لا تكون بياناً للجملة بل بياناً لكلمة واحدة أو المضاف و المضاف إليه أو الصفة و الموصوف «۱». و الثانى: أنه لو سلّم أنّ «من» التبيينية تكون بياناً للجملة كما يكون بياناً للمفرد فاللازم الاستظهار من الآية بأنّ «من» فى الآية بيان لأىّ شىء للجملة أو المفرد. و الثالث: أنّ الفجر هل يكون فيه إجمال حتّى يحتاج إلى التبين. هل له حقيقة شرعية أو المتشرعية كالصلاة، و الظاهر أنّ العناوين التى مثل الفجر كزوال الشمس و غروبها ليس لهما حقيقة شرعية أو المتشرعية بل هما بمعناهما العرفى و اللغوى موضوعان للأحكام الشرعية و الزوال أمر محسوس بالعين للإنسان و هكذا الغروب- أىّ استتار القرص فى الافق- أمر محسوس لمن يرى الافق نعم جعل الشارع ذهاب الحمرة المشرقية عن الرأس أمارة للغروب لمن يعيش فى البلاد التى لم ير الافق فيها كبلدنا «قم». فمن البعيد جداً خروج الشارع عن المعنى العرفى و اللغوى للفجر فالمستظهر من الآية عدم كون الفجر عبارة اخرىً عن التبين و لا يكون «من» للتبيين. ثمّ تقدّم انّ الاحتمالات فى الآية بناء على ما ذكره الإمام الخمينى بالنسبة إلى

---

(۱). و سيأتى انّ بعض الروايات الواردة فى تفسير الآية مثل صحيحة على بن مهزيار- التى قال الإمام الخمينى بانها أظهر أخبار الباب فى إثبات مختاره- تدلّ بالصراحة على بيانيّة الفجر للخيط الأبيض لا على بيانيته لنفس التبين حيث ذكر فيها «الفجر يرحمك اللّه هو الخيط الأبيض المعترض» و العجب كل العجب أنه رحمه الله لم يذكر هذا حتّى بنحو الاحتمال فى الآية.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۱

«من» ثلاثة: التبعيض و التبيين و النشوية و بعد المراجعة إلى بعض الكتب المفصلة كمغنى اللبيب لابن هشام لم نجد معنى النشوء ل «من» مع أنه ذكر خمسة عشر معنى لها نعم أحد هذه المعانى قابل للانطباق «۱» على النشو و هو «من» بمعنى التعليل كما فى الكتاب كقوله تعالى «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً» «۲» أى الغرق ناشٍ من خطيئاتهم، و كما فى الإشعار مثل الشعر المعروف لفرزدق فى مورد الامام زين العابدين

«يُغْضى حياءً و يُغْضى من مهابته»

أى الإغضاء ناشٍ من المهابة. فإذا كان المراد من النشو التعليل فله وجه و أمّا بعنوان النشو فلا يوجد فى كلام المحققين من الأدباء. و أمّا «من» التبيينية فهى لبيان الجنس و هذا الجنس و هو الذى فيه الإبهام و يعبّر عن الماهية المبهمة، بالجنس و معلوم انّ الجنس

بالاصطلاح الأدبی غیر الاصطلاح المنطقی. و لذا یقول الألف و اللام لتعریف الجنس فیتضح انّ فی الجنس إبهاماً یرفع بالألف و اللام و الأمثلة التی مثّلوا ب «من» التبیینیة تکون فی المفردات فی مقابل الجملة و لا یکون فی کلمات الأدباء إشارة إلی أن «من» لتبیین الجملة. فانقدح أولًا أنّه لا یکون «من» التبیین الجملة و ثانیاً: أنه لو فرض من الجهة الأدبیة وجود «من» لتبیین الجملة فنقول لا یمکن فرضه فی الآیة لنقطتین: الأولی: ما تقدّم من عدم وجود الحقیقة الشرعیة بل المتشرعیة للفجر کما

---

(۱). الظاهر انطباقه علی «من» الابتدائیة إذا کانت ناظرة إلی منشأ الشیء مثل قوله تعالی «وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ» (انبیاء ۳۰) و لذا قیل فی قوله تعالی: «فَوَیْلٌ لِلْقاسِیَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِکْرِ اللّهِ» (الزمر ۲۱) انّ «من» للابتداء و فسّر الدسوقی بقوله:

«یا ویلنا ویلًا نشأ من هذا»

(شرح الدسوقی ج ۱، ص ۳۱۹).

(۲). نوح: ۲۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۲

عرفنا وجداناً انّ الشارع لم یضع حقیقة شرعیة للزوال و الغروب. و الثانیة: أنه لو فسّر الشارع الفجر بالتبین لکان له وجه و لکنّه فعل فی الآیة بالعکس و فسّر التبین بالفجر و نحن نعلم انّ المعهود فی الألفاظ التی فیها حقیقة شرعیة کالصلاة مثلًا، تفسیرها بماهیاتها الشرعیة فتفسّر الصلاة بالأفعال و الأذکار و انّ أوّلها التکبیر و آخرها التسلیم و بعبارة أخری اللفظ موضوع و تعریفه محمول کما فی «الإنسان حیوان ناطق» و لا یعملون بالعکس «الحیوان الناطق إنسان» و فی الآیة بناء علی ما ذکره الإمام الخمینی رحمه الله الفجر جعل بیاناً للتبیین و هذا بعکس المعهود. فما ذهب إلیه الإمام الخمینی قدس سره لا یمکن الالتزام به و الحال نطرح کلام الهمدانی رحمه الله.

کلام المحقّق الهمدانی فی المسألة

ذکر المحقق «۱» الهمدانی رحمه الله فی کلامه نکتتان: احداهما انّ «من» فی الآیة بیان للخیط الأبیض لا النفس التبیّن و مع ذلک یجب تأخیر الصلاة و الصوم حتّی یقهر نور الفجر علی نور القمر لانّ المأخوذ فی الآیة تبیّن الخیط الأبیض «حَتّی یَتَبَیَّنَ [لَکُمُ] الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» و ظاهر العناوین المأخوذة فی الأدلّة، الموضوعیة فکما ذکرنا فی قوله «الماء المتغیر نجس» انّ ظهور التغیر فی التغیر الفعلی

---

(۱). قال فی کتاب الصلاة (فی باب المواقیت) فی التنبیه الثانی هکذا: مقتضی ظاهر الکتاب و السنة و کذا فتاوی الأصحاب، اعتبار اعتراض الفجر و تبیّنه فی الافق بالفعل، فلا یکفی التقدیر مع القمر لو أثّر فی تأخّر تبیّن البیاض المعترض فی الافق، و لا یقاس ذلک بالغیم و نحوه فإنّ ضوء القمر مانع عن تحقق البیاض، ما لم یقهره ضوء و الغیم مانع عن الرؤیة، لا عن التحقق و قد تقدّم فی مسألة التغیر التقدیری فی مبحث المیاه من کتاب الطهارة ماله نفع فی المقام، (مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۲۵).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۳

لا التقدیری فکذلک هنا لا بد من تحقق التبین بالفعل و فی اللیالی المقمرة لیس التبین فعلیاً بل التبین تقدیری و لولائی بمعنی إنه لو لا ضوء القمر لتبین الفجر و لکنّ مع وجود ضوء القمر لا وجود للتبین واقعاً فیجوز للمکلّف أن یأکل و یشرب إلی أن یتحقق التبین الفعلی. و ثانیتهما: الفرق بین اللیالی المقمرة و المغیمة و الحکم بوجوب التأخیر فی الأوّل دون الثانی لانّ الغیم أمر عرضی و مانع عن الرؤیة کما یکون العمی فی الأعمی و العمش فی الأعمش و الذی یضعف بصره مانعاً عن رؤیة التبین بخلاف نور القمر فی اللیالی

المقمرة و بعبارة اخرىٰ إنّما المشكل فى الليالى المقمرة فى المرئى أى الفجر بمعنى أنه لم يتحقق مع وجود ضوء القمر و المشكل فى الليالى المغيمة فى الرؤية لا المرئى بمعنى انّ الفجر تحقّق و لكنّ الغيم مانع عن الرؤية.

نقد نظرية الهمدانى رحمه الله

و فى كلامه نظر لما تقدّم فى ضمن الضابطة الكلية من انّ ظاهر العناوين و إن كان فى الموضوعية كتغيّر الماء و لكن لهذه القاعدة استثناءً و هو انّ مادة «العلم» و «اليقين» و نحوهما كالتبيّن ظاهرة فى الطريقية عرفاً. فما ذكر فى مباحث القطع فى علم الاصول- من انّ القطع امّا موضوعى و أمّا طريقى و الموضوعى إمّا تمام الموضوع و إمّا جزء الموضوع و القطع الموضوعى إمّا أخذ بنحو الطريقية و الكاشفية و أمّا أخذ بنحو الوصفية- لا ينافى ما ذكرنا هنا، لانّ البحث فى ظهور الكلمات عرفاً و مادة العلم و اليقين و نحوهما ظاهرة فى الطريقية إلّا أن تقوم قرينة على الموضوعية فيمكن أخذ العلم بنحو الموضوعية فى الدليل و لكنّه يحتاج إلى القرينة و الأصل عدمها. و لو سلّم عدم الفرق بين العلم و سائر العناوين

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۴

و انّها كلّها ظاهرة فى الموضوعية فأجيب بما أجاب به بعض الفحول من انّ فرق الهمدانى رحمه الله بين الليالى المقمرة و المغيمة بلا وجه لانّ الغيم فى المغيمة مانع عن رؤية الفجر و كذلك فى المقمرة أيضاً نور القمر مانع عن رؤية الفجر لا انّ الفجر لم يتحقق. و مثال ما نحن فيه مثال وجود السراج الضعيف و السراج الشديد فإنّ الضوء الضعيف موجود و لكنّه مقهور، لا أنه ليس بموجود أصلًا و كذلك ضوء القمر موجود و لكنّه مقهور لنور القمر. فمسألة الليالى المقمرة مثل الليالى المغيمة بحيث إذا علمنا من الخارج طلوع الفجر- كما إذا علمناه باخبار المنجمين- لا يجوز الأكل و الشرب فى رمضان سواء كان الغيم موجوداً أم كان ضوء القمر غالباً على ضوء الفجر. أمّا «من» التبعيضية فهو خلاف الظاهر لانّ معيار «من» التبعيضية جواز وضع كلمة «بعض» بدلها مثل قوله تعالى: «فَمِنْهُمْ مَنْ قَضىٰ نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ» فبوضع كلمة «بعض» بدله لا يتغير المعنى بخلاف الآية فانّ وضع «بعض» لا يصحّ فى الآية لوجهين: الأوّل: انّ الفجر غير قابل للتبعيض حيث انّ الفجر هو الانشقاق و الانفجار و بمجرّد ظهور الخيط الأبيض يتحقق الانشقاق و لا انشقاق بعده حتّى يكون الانشقاق الأوّل بعضه. و الثانى: انّه تنخرم سلاسة الآية حيث يصير المعنى «حتّى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود بعض الفجر». و المتحصّل ان «مِنَ» للتبيين و بيان للخيط الأبيض و التبين عنوان طريقى لا موضوعى خلافاً للهمدانى رحمه الله و لا تكون «مِنَ» بياناً للتبيّن كما ذهب إليه الإمام الخمينى و لا يتمّ «من» النشوية و لا «من» التبعيضية. هذا تمام الكلام فى الآية و الآن نبحث عن الروايات.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۵

روايات الباب

اشارة

هنا روايات بعضها فى مقام تفسير الآية أو الاستشهاد بها و بعضها فى صلاة الصبح و أوّل وقتها من دون إشارة إلى الآية. و أمّا الرواية التى فى تفسير الآية أو الاستشهاد بها- و هى التى عدّها الإمام الخمينى أظهر الأخبار و ادّلها على مختاره-

صحيحة على بن مهزيار:

اشارة

«قال: کتب أبو الحسن بن الحصین إلی أبی جعفر الثانی علیه السلام معی: جعلت فداک قد اختلف موالوک (موالیک) فی صلاة الفجر، فمنهم من یصلّی إذا طلع الفجر الأوّل المستطیل فی السماء، و منهم من یصلّی إذا اعترض فی أسفل الافق و استبان، و لست أعرف أفضل الوقتین فأصلّی فیه، فإن رأیت أن تعلّمنی أفضل الوقتین و تحدّه لی، و کیف أصنع مع القمر و الفجر لا یتبین (تبین) معه، حتّی یحمّر و یصبح، و کیف أصنع مع الغیم و ما حدّ ذلک فی السفر و الحضر فعلت إن شاء اللّه، فکتب علیه السلام بخطّه و قرأته: الفجر یرحمک اللّه هو الخیط الأبیض المعترض، و لیس هو الأبیض صعداً فلا تصلّ فی سفر و لا حضر حتّی تبینه، فإنّ اللّه تبارک و تعالی لم یجعل خلقه فی شبهة من هذا، فقال:
کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ فالخیط الأبیض هو المعترض الذی یحرم به الأکل و الشرب فی الصوم و کذلک هو الذی یوجب به الصلاة» «۱».

سند الروایة

هذه الروایة مرویة بطریقین طریق الکلینی و طریق الشیخ و أمّا طریق الکلینی فهکذا: محمد بن یعقوب عن علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن علی بن مهزیار و الکلام فی هذا الطریق فی «سهل بن زیاد» فبعض وثّقه و قال انّ الأمر فی السهل

(۱). رسائل الشیعة، ج ۲، أبواب المواقیت، باب ۲۷، ح ۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۶

سهل و بعض ضعّفه أو قال بعدم توثیقه. و أمّا طریق الشیخ فهکذا: محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسین بن سعید عن الحصین (بن أبی الحصین) «۱». و هذا السند و إن لم یکن فیه «سهل بن زیاد» إلّا أنّ فیه «الحصین» و هو غیر موثق بخلاف أبو الحسن بن الحصین الذی فی طریق الکلینی فإنه موثّق و بملاحظة وحدة المکاتبة، تعدّد الکاتب بعید و الذی ینبغی أن یقال انّ فی طریق الشیخ تصحیفاً و انّ الصحیح أبو الحسن بن الحصین.

دلالة الروایة

و فی الروایة ثلاثة سؤالات: السؤال الأوّل: عن أوّل وقت صلاة الصبح و فی أوّل الوقت خصوصیتان: أحدیهما: انّ الصلاة قبله باطلة. و ثانیتهما: انّ الصلاة فیه أفضل و هذا السؤال الأول عن الشبهة الحکمیة و انّ أول صلاة الصبح الفجر الکاذب أو الفجر الصادق. و الفرق بینهما ثلاثة الأوّل انّ الکاذب حالته عمودیة و لذا عبّر عنه بالمستطیل و الصادق افقیة مع استدارة و لذا عبّر عنه فی بعض الروایات بذنب السرحان. و الثانی: انّ الکاذب لمعانه و ضیائه فی الأوّل شدید و یضعف شیئاً فشیئاً، و الصادق بالعکس لانّ الشمس تقرب من کرة الأرض فیزداد ضیاء الفجر الصادق شیئاً فشیئاً. و الثالث: انّ بیاض الفجر الکاذب لا یتصل بالافق بخلاف بیاض الفجر

(۱). التهذیب، ج ۲، ص ۳۶، ح ۱۱۵، طبع دار الکتب الإسلامیة.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۱۹۷

الصادق فإنّه یتصل بالافق و لذا عبّر فی الروایة بأنه «اعترض فی أسفل الافق». ثمّ کتب الراوی «لستُ أعرف أفضل الوقتین فأصلّی فیه» و لیس مراده أفضل الوقتین بل بقرینة ما بعده مراده انّه لم أعرف أصلَ وقت صلاة الصبح حتّی أصلی فیه. الثانی: السؤال عن الصلاة فی اللیالی المقمرة و المغیمة «١» و ظاهر هذا السؤال بقرینة «حتّی یحمرّ و یصبح» عن الشبهة الموضوعیة، یعنی انّ الفجر حصل و لکن لا یتبیّن حتّی یحمر و یصبح و القرینة الاخری عطف بحث الغیم إلی بحث القمر و قال «کیف أصنع مع الغیم». و یمکن إرجاعه إلی الشبهة الحکمیّة بمعنی انّ السائل یسأل عن أوّل الوقت فی اللیالی المقمرة و المغیمة بأنه هل هو نفس الفجر الواقعی و إن لم یتبیّن لنا أو الفجر مع التبین بالنسبة إلینا. الثالث: السؤال عن الفجر فی السفر و الحضر «٢» و انّ الحکم فیهما واحد أو لا و هذا السؤال عن الشبهة الحکمیة قطعاً. و قوله «فعلتُ إن شاء اللّه» جزاء لقوله «فان رأیت تعلمنی». ثمّ بعد اتّضاح السند و الدلالة فلنا بحث مع الإمام الخمینی قدس سره و بحث مع المحقق الهمدانی رحمه الله. امّا بالنسبة إلی کلام الإمام الخمینی فإنّه قدس سره التزم ب «مِن» التبیینیة و انّ الفجر بیان لنفس التبین و هذه الروایة- التی قال هو بأنّها أظهر روایات الباب- تدل

---

(١). «و کیف أصنع مع القمر و الفجر لا- یتبیّن معه، حتّی یحمرّ و یصبح و کیف أصنع مع الغیم» و أعلم أنّ فی نسخة الشیخ بدل «الغیم» «القمر» و الظاهر انّه زیادة لانّه تکرار رکیک مضافاً إلی أنّ صاحب الوسائل یذکر اختلاف النسخ و لکن مع ذلک هنا یقول بعد نقل الکلینی: «إن الشیخ ذکر مثله» من دون إشارة إلی اختلاف فعلم أن نسخة التهذیب عند صاحب الوسائل هو «الغیم» أیضاً.

(٢). «و ما حدّ ذلک فی السفر و الحضر».

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٩٨

بالصراحة علی بیانیّة الفجر للخیط الأبیض لا لنفس التبیّن. إن قلت: لعل «المعترض» فی قوله «و الفجر... هو الخیط الأبیض المعترض» بمعنی «المتبیّن» و یتمّ مراد الإمام الخمینی قدس سره. قلت: فی الروایة قرینة قطعیّة علی انّ المعترض فی مقابل المستطیل لا بمعنی المتبیّن لانّه أولًا قال بعد ذلک «و لیس هو الأبیض صعداً» یعنی لیس الفجر الصادق هو المستطیل و ثانیاً قال: «فلا تصلّ فی سفر و لا حضر حتّی تبیّنه» فلو کان «المعترض» بمعنی «المتبیّن» لما کان معنیً لقوله «حتّی تبیّنه» لأنه لا معنی لتبین المتبیّن، فالضمیر المفعولی فی «تبیّنه» راجع إلی الفجر و الفجر تارةً متبین و تارةً غیر متبیّن کما انّ سائر الواقعیات کخمریة هذا المائع تارةً متبین و تارةً غیر متبیّن. و أمّا بالنسبة إلی کلام المحقّق الهمدانی رحمه الله حیث جعل «من» بیاناً للخیط الأبیض و لکنّه التزم بموضوعیة التبین لا طریقیته فنقول، هل للروایة بیان زائد علی موضوعیة التبین أکثر ممّا فی الآیة أو لا، الظاهر إن تعبیر الروایة عین تعبیر الآیة و الإمام علیه السلام استدل بنفس الآیة فلمّا قلنا انّ التبین فی الآیة طریقی لا موضوعی فنقول فی الروایة کذلک. ثمّ التأمّل فی الروایة یقتضی بأنّ الامام علیه السلام أجاب بسؤالین من السؤالات الثلاثة للراوی أحدهما ملاک أوّل وقت صلاة، الصبح و ثانیهما عدم الفرق بین السفر و الحضر، و أمّا السؤال المهمّ الذی عنیٰ به السائل و هو أوّل الوقت فی اللیالی المقمرة و المغیمة فلم یُجِب بحسب الظاهر. فما نقول فی توجیه هذا المطلب؟ نقول هنا أربعة احتمالات: الأوّل انّ الإمام لم یُجِب هذا السؤال أصلًا و هذا بعید لأنّه علیه السلام أجاب بالسؤالین و لا تکون خصوصیة فی السؤال الثالث فکیف لا یجیبه مع عنایة السائل و اهتمامه بهذا السؤال.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ١٩٩

الثانی: انّ الإمام أجاب بهذا السؤال و حکم بموضوعیة التبیّن فی مورد وجود نور القمر و الغیم و فیه انّ هذا الاحتمال مستلزم لما هو مخالف لقول جمیع الفقهاء و هو لزوم تأخیر الصلاة و الإمساک فی الصوم حتّی یتبیّن الفجر مع أنه لم یوجد فقیه حتّی الهمدانی و الإمام الخمینی، التزم بالتأخیر فی اللیالی المغیمة. الثالث: ما استفید من ذیل کلام الإمام الخمینی فی رسالة تعیین الفجر و إنّ الإمام علیه السلام أجاب و حکم بموضوعیة التبیّن فی مورد وجود القمر دون الغیم و الفرق بین اللیالی المقمرة و المغیمة قد کان واضحاً عند السائل و إنّ الغیم أمر عرضی دون نور القمر و لذا فهم اختصاص الجواب بمورد وجود القمر. و فیه انّ الظاهر عدم إمکان تحمیل

هـذا الاحتمـال بالروايـة كما هو الظاهر. الرابع: أنّ الإمام أجاب بأنّ الفجر هو الخيط الأبيض و التبيّن عنوان طريقى لا موضوعى و هـذا أنسب الاحتمالات بالرواية فإذا تبيّن و علم بانشقاق الفجر سواء كـان بالرؤيـة أو باخبار المنجمين أو غيرهما تحقّق أوّل وقت صـلاة الصبح و أوّل وقت إمساك الصوم و أمّا ما لم يتبين فيجوز بمقتضى استصحاب عـدم دخول الوقت إتيان النافلة الليلية و عـدم جواز الدخول فى صلاة الصبح و جواز الأكل و الشرب فى رمضان. فتحصّل انّ كلام الإمام الخمينى فى بيانية «من» لنفس التبيّن غير تامّ من أساسه لصراحة الرواية فى بيانية «من» للخيط الأبيض و كلام الهمدانى فى موضوعية التبيّن مخدوش بما ذكرنا فى الاحتمال الرابع و إن التزم ببيانية «من» للخيط الأبيض. هذا تمام الكلام فى صحيحة على بن مهزيار. و أمّا الروايات التى فى صلاة الصبح و أوّل وقتها فهى على ثلاثة طوائف: قسم ذكر الفجر بعنوان أوّل وقت صلاة الصبح و قسم ذكر طلوع الفجر و قسم ذكر

انشقاق الفجر. امّا فى القسم الأوّل فروايات استدلّ بها على موضوعية التبيّن و وجوب تأخير الصلاة و الإمساك. منها: صحيحة على بن عطيـة عن أبى عبد اللّه عليه السلام: انّه قال: الصبح (الفجر) هو الذى إذا رأيته كان معترضاً كأنّه بياض نهر سوراء «١». رواها المشايخ الثلاثـة، الصدوق و الطوسى و الكلينى، و فى نسخة الوافى «٢» للمحدّث الكاشانى بدل «بياض سوراء» «نباض سورى» بالألف المقصورة لا الممدودة و النباض من نبض أىّ سال الماء و جرى فبناء على البياض، مراده بياض نهر سورى و بناءً على النباض سيلان هذا النهر قال فى الوافى «سورى» بالمقصورة

---

(١). وسائل الشيعة، ج ٣، أبواب المواقيت، باب ٢٧، ح ٢، قال فى التنقيح: «و قد يناقش فى سندها بأنّ على بن عطية الراوى لها و إن كـان ثقـة، وثّقه النجاشى فى ترجمة أخيه الحسن إلّا أنّ فى طريق الصدوق إليه على ابن حسان و هو مردّد بين الواسطى الثقـة، و الهاشمى الضعيف و قد قال النجاشى فى حقّه: على بن حسان الكبير الهاشمى... ضعيف جداً ذكره بعض أصحابنا فى الغلاة فاسد الاعتقاد، له كتاب تفسير الباطن، تخليط كلّه و عن ابن فضال انّه كذاب و قال العلّامة، انّ له كتاباً سمّاه كتاب تفسير الباطن لا يتعلق من الإسلام بسبب هذا. و الصحيح انّ طريق الصدوق إلى الرجل صحيح، إذ الظاهر انّ على بن حسان الواقع فيه هو الواسطى الثقة، لأن الصدوق قدس سره روى فى الفقيه عن على بن حسان عن على بن عطية، و ليس هذا إلّا الواسطى فإنّ الهاشمى لا يروى إلّا عن عمّه عبد الرحمن بن كثير و لم يعلم له أية رواية عن على بن عطية أو غيره. على انّ الرواية رواها كلّ من الكلينى و الشيخ (قدس سرهما) بطريق صحيح أو حسن- باعتبار إبراهيم بن هاشم- إذاً فالرواية غير قابلة للمناقشة من حيث السند» (التنقيح، كتاب الصلاة، ج ١، ص ٢٨١).

(٢). و قال صاحب الوافى: «النباض بالنون و الباء الموحّدة من نبض الماء إذا سال و ربما قرأ بالموحّدة ثمّ الياء المثناة من تحت (البياض) و سورى على وزن بُشرى موضع بالعراق و المراد بنباضها أو بياضها، نهرها كما دلّ عليه خبر هشام بن الهذيل «حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سورى» و قال الطريحى فى مجمع البحرين فى مادة نبض «يقال نبض العِرق بالكسر ينبض نبضاً و نبضاناً إذا تحرك» و قال فى مادة «سور» (سورى كطورى و قد تمد (سوراء) بلدة بالعراق من أرض بابل من بلاد السريانيين و فى الحديث «و قد سأل عن الفجر قال إذا رأيته معترضاً كأنّه بياض نهر سورى» و يريد الفرات).

كبشرى موضع بالعراق و فى هذا الموضع نهر يسمى بنهر سورى و هذا النهر بالاحتمال القوى منشعب من الفرات و خصوصيته انّ جريان الماء و سيلانه فى هذا النهر محسوس بخلاف الدجلة و الفرات كان جريان الماء فيهما لا يحس بالمشاهدة و يشبه بالماء الراكد و كأنه لا يحسّ جريانه إلّا من دخل فيهما و لذا شبّه الفجر بنهر سورى لا بالدجلة و الفرات و لمّا كان سيلانه كان محسوساً لذا يقال «نباض سورى» أىّ سيلان مائها و يقال «بياض سورى» بلحاظ مقايسته بطرفى النهر. و الفجر يجلب النظر من وجهين: الأوّل: الخيط

الأبیض و کونه محفوفاً. الثانی: سیلان ضوء الفجر بالنسبة إلی السواد الذی فی طرفیه. و استدلّ بهذه الروایة لموضوعیة التبیّن حیث قال الإمام علیه السلام فی الروایة: «إذا رأیته کان معترضاً کأنّه بیاض نهر سوراء» فللرؤیة دخل فی ماهیة الفجر و انّ الفجر ما رأیته معترضاً و فیه إنّ ظاهر الروایة إنّ للفجر حالتین: مرئیاً و غیر مرئی و إذا کان مرئیاً، رأیته بنحو المعترض کأنه بیاض نهر سوراء، لا إنّ الفجر هو ما کان مرئیاً و انّ للرؤیة دخل فی ماهیته. و منها روایة هشام بن الهذیل عن أبی الحسن الماضی قال: سألته عن وقت صلاة الفجر فقال حین یعترض الفجر فتراه مثل نهر سوراء «۱». و فی سند هذه الروایة هشام بن الهذیل و لیس له توثیق عام- کأن یکون فی طریق أسناد کامل الزیارات أو فی طریق أسناد تفسیر علی بن إبراهیم- و لا توثیق خاص و لا تدلّ علی موضوعیّة التبین و ظاهرها مثل الصحیحة السابقة فی انّ للفجر حالتین و إذا کان مرئیاً رأیته بهذا النحو لا أنّ للرؤیة دخل فی الفجر و قلنا فی

---

(۱). وسائل الشیعة، ج ۳، أبواب المواقیت، باب ۲۷، ح ۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۲

ذیل روایة علی بن مهزیار انّ معنی کونه معترضاً لیس بمعنی التبین حتّی یکون للتبین و الرؤیة موضوعیة لتحقق الفجر. و منها: صحیحة أبی بصیر التی نقلها الصدوق و الکلینی: عن أبی بصیر لیث المرادی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام فقلت: متی یحرم الطعام و الشراب علی الصائم و تحلّ الصلاة صلاة الفجر فقال: إذا اعترض الفجر فکان کالقبطیة البیضاء فَثَمّ یحرم الطعام علی الصائم و تحلّ الصلاة صلاة الفجر...» «۱». رجلٌ قبطیٌّ، مَن وُلِد فی مصر و ثیابٌ قبطیة، ما صنعت فی مصر و هی رقیقة بیضاء «۲» و ظاهر هذه الروایة انّ المشبه به أی القبطیة البیضاء- واقعیة خارجیة یمکن أنّ یتعلق به الرؤیة و یمکن أنّ لا یتعلق به الرؤیة فکذلک المشبّه- أی اعتراض الفجر- واقعیة خارجیة یمکن أن یتعلق به الرؤیة و یمکن أن لا تتعلق به و لا یکون للرؤیة و التبین خصوصیة لتحقق الفجر. و منها: صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: «کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله یصلّی رکعتی الصبح و هی الفجر إذا اعترض الفجر و أضاء حسناً» «۳». و هذه الروایة استدلّ بها أیضاً علی موضوعیة التبیّن و لعلّها عند التأمّل أشدّ إیهاماً للموضوعیة.

---

(۱). نفس المصدر، ح ۱.

(۲). قال فی مجمع البحرین فی مادة قبط «فی الحدیث: الفجر الصادق هو المعترض کالقباطی بفتح القاف و تخفیف الموحدة قبل الألف و تشدید الیاء بعد الطاء المهملة ثیاب بیض رقیقة تجلب من مصر واحدها قُبطی بضمّ القاف نسبة إلی القبط بکسر القاف و هم أهل مصر و التغییر هنا للاختصاص کما فی الدُّهری بالضمّ نسبة إلی الدَّهر بالفتح و هذا التعبیر إنّما أعتبر فی الثیاب فرقاً بین الإنسان و غیره فأمّا فی الناس فیبنی علی اعتبار الأصل فیقول رجل قبطی و جماعة قبطیة بالکسر لا غیر و منه حدیث من ردّ اللّه علیهم أعمالهم فجعلها هباءً منثوراً قال علیه السلام: أما و اللّه و کانت أعمالهم أشدّ بیاضاً من القباطی».

(۳). وسائل الشیعة، ج ۳، أبواب المواقیت، باب ۲۷، ح ۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۳

و فیه أوّلًا أنّ تأخیر النبی صلاته صلی الله علیه و آله حتّی أضاء الفجر حسناً لا یدلّ علی الوجوب بل یحتمل أن التأخیر مستحب و الرسول صلی الله علیه و آله کان یعمل علی طبق الاستحباب. و ثانیاً: ظاهر الروایة بقرینة روایات اخر- کما قلنا فی الروایات السابقة- أنّ تأخیر النبیّ صلاته صلی الله علیه و آله حتّی اضاءة الفجر حسناً کان فیما رُؤی الفجر من دون وجود مانع کنور القمر أو الغیم لا أنّه یؤخّر فی اللیالی المغیمة أیضاً حتّی یذهب الغیم. و منها روایات اخری أضعف دلالة مما ذکر و لذا نُعرض عن ذکرها. و أمّا فی القسم الثانی- الذی ذکر طلوع «۱» الفجر بعنوان أوّل وقت صلاة الصبح لا نفس الفجر- فروایات. منها: موثّقة معاویة بن وهب عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: أتی جبرئیل رسول اللّه صلی الله علیه و آله بمواقیت الصلاة فأتاه حین زالت الشمس فأمره فصلّی الظهر... ثمّ أتاه

حین طلع الفجر فأمره فصلّی الصبح... «۲». و منها: موثّقة زرارة قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله لا یصلّی من النهار شیئاً حتّی تزول الشمس... فإذا طلع الفجر و أضاء صلّی الغداة «۳». و هذه الروایة موثّقة بموسی بن بکر فإنه ثقة و إن کان واقفیاً. هنا نکتة أساسها من آیة اللّه العظمی البروجردی قدس سره و هی انّ المعروف بین الفقهاء عدم الإطلاق لفعل المعصوم من جهة و عدم وجوبه و لزومه من جهة اخری لانّ الفعل یمکن وقوعه بنحو الاستحباب و لکنّ المهمّ انّ هذا صحیح فیما کان الناقل

(۱). و ورد فی سورة القدر انّ انتهاء لیلة القدر طلوع الفجر و انّ هذه اللیلة سلام حتّی مطلع الفجر «سَلامٌ هِیَ حَتّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ».

(۲). وسائل الشیعة، ج ۳، أبواب المواقیت، باب ۱۰، ح ۵.

(۳). وسائل الشیعة، ج ۳، أبواب المواقیت، باب ۱۰، ح ۳.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۴

و الحاکی غیر المعصوم و أمّا إذا کان الناقل عن فعل النبیّ مثلًا هو المعصوم، و حکایته فی مقام بیان حکم اللّه الواقعی، فهنا نتمسک بالإطلاق إذا لم یذکر قیداً، کما کان نستظهر الوجوب إذا لم یکن قرینة علی خلافه. و منها: روایة عبید بن زرارة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتّی تغیب الشمس و لا صلاة اللیل حتّی یطلع الفجر و لا صلاة الفجر حتّی تطلع الشمس «۱». و الظاهر انّ المراد بصلاة اللیل صلاة المغرب و العشاء لا نافلة اللیل لانّه ذکر فی مقابل صلاة النّهار نعم هل یوجد معارض لهذه الروایة فی وقت صلاة المغرب و العشاء فموکول إلی بحث تحدید وقت العشاءین. و منها: صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام (فی حدیث) قال: إذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداة «۲». و منها: موثّقة موسی بن بکر من زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: وقت صلاة الغداة ما بین طلوع الفجر إلی طلوع الشمس «۳». و منها: موثقة عمّار بن موسی عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الرجل إذا غلبته عینه أو عاقه أمرٌ أن یصلّی المکتوبة من الفجر ما بین أن یطلع الفجر إلی أن تطلع الشمس و ذلک فی المکتوبة خاصّة «۴». و أمّا فی القسم الثالث- الذی ذکر الانشقاق بعنوان أوّل وقت صلاة الصبح- فروایات.

(۱). نفس المصدر، ح ۹.

(۲). وسائل الشیعة، ج ۳، أبواب المواقیت، باب ۲۶، ح ۲.

(۳). نفس المصدر، ح ۶.

(۴). نفس المصدر، ح ۷.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۵

منها: صحیحة الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السلام: قال: «وقت الفجر حین ینشقّ الفجر إلی أن یتجلّل الصبح السماء...» «۱». و منها: روایة عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «لکلّ صلاة وقتان و أوّل الوقتین أفضلهما و وقت صلاة الفجر حین ینشقّ الفجر إلی أن یتجلّل الصبح السماء ...» «۲». و البحث هنا فی انّ طلوع الفجر و انشقاقه أمر زائد علی نفس الفجر أو لا و بعبارة أخری هل هما قیدان توضیحیان أو احترازیان. الظاهر إنّهما لیسا أمرین زائدین علی نفس الفجر سیّما بعد ملاحظة اللغة و انّ الفجر لغویاً هو الانشقاق و یستعمل الفجر فی الینابیع التی خرجت من الأرض و القرآن استعمل کلمة الفجر و التفجر و أمثالهما. و الآیة الشریفة «کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ» فی انّ الفجر أوّل وقت صلاة الصبح و هو الخیط الأبیض فالطلوع و الانشقاق قیدان توضیحیان. و هذا یتّضح أکثر إن لاحظنا سورة القدر و انّ إتمام لیلة القدر بطلوع الفجر «سَلامٌ هِیَ حَتّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ» فهل هذا الظهور الموضوعی للطلوع موجود فی الآیة أیضاً أو لا، بمعنی أنه هل إتمام لیلة القدر «۳» منوط بالتبیّن الخارجی لنا و انّ التبیّن له موضوعیة

فی إتمام لیلة القدر و طلوع الفجر أو لا. هل یتصور ان یقال انّ لیلة القدر التی هی خیر من ألف شهر و لها برکات و آثار لا تتمّ حتّی یتبیّن لنا طلوعه، مع انّ التبیّن یمکن له موضوعیة فی التکالیف و أمّا فی مثل «سَلَامٌ هِیَ حَتَّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ» الذی لا یرتبط بنا مستقیماً بل یبیّن آثار

(۱). وسائل الشیعة، ح ۳، أبواب المواقیت، باب ۲۶، ح ۱.

(۲). نفس المصدر، ح ۵.

(۳). و لا یخفی انّ لیلة القدر بحسب الروایات فی اللیالی المقمرة.

و برکات لیلة القدر سواء استفدنا منها أم لا، فلا یمکن تصویر الموضوعیة للتبیّن، فالآثار موجودة ما لم یتحقق الفجر واقعاً و انّ تحقق تمّت تلک الآثار سواء تری طلوع الفجر أم لا فإضافة الطلوع إلی الفجر لا یزید أکثر من نفس الفجر و هو الانشقاق الواقعی. مضافاً إلی انّ هنا نقطة أهم مما ذکر و هی تزیل غبار الشبهة فی الأدلّة اللفظیّة و هی انّ بعض الامور الکثیر الابتلاء صار مفعولًا عنه من بعض الجهات عند عامة الناس و حتّی عند من له مرتبة من العلم و فی هذه الموارد لا بدّ ان یتبّه الإمام علیه السلام و یتعرض له. و فیما نحن فیه نقول هذه المسألة أی مسألة اللیالی المقمرة و المغیمة لیست من المسائل المستحدثة بل عند تشریع صلاة الفجر کان الناس مبتلی بها حیث انّ اللیالی المقمرة فی کل شهر تشغل حدود عشر لیال بل أکثر و الغیم آنذاک کان أمراً متعارفاً فی بعض اللیالی و مع ذلک لم یتبّه الإمام علیه السلام فی روایة بذلک، نعم یوجد فی سؤال السائل فی صحیحة علی بن مهزیار، السؤال عن الفجر مع نور القمر و الغیم و لکن الإمام قدس سره لم یصرّح بالفرق بین اللیالی المقمرة و المغیمة و بین غیرها أو بین اللیالی المقمرة و بین المغیمة. و نحن استفدنا من هذه النقطة فی بعض موارد الفقه مثل مسألة الطواف حیث التزم الفقهاء بتضیق محل الطواف خلف حجر إسماعیل بمقداره و قالوا بقی هناک ستة أذرع و نصف تقریباً فیجب انّ لا یتجاوز هذا الحدّ و لو تخلّف أعاد هذا الجزء فی الحدّ. و لکنّا قلنا بأنّ مقدار المطاف یلاحظ من الحجر و لا یضیق لانّه لو کان ضیّقاً فی هذه الناحیة لکانت کثرة الابتلاء موجبة للتنبّه علیه و لو فی روایة واحدة کما انّ الأئمة علیهم السلام تعرضوا لخصوصیات کثیرة فی الحجّ و مع ذلک لم ترد روایة فی

هذا المورد «۱». فعلی هذا فیما نحن فیه أولًا لم یصرّح الإمام بالفرق بین اللیالی المقمرة و بین المغیمة فی صحیحة علی بن مهزیار مع انّ الناس کانوا یبتلون باللیالی المقمرة فی کل شهر و باللیالی المغیمة فی بعض الأحیان. و ثانیاً: لو صرّح فی هذه الروایة لما تکفی الذهاب المشهور علی عدم الفرق بین المقمرة و المغیمة و غیرهما. و لا یخفی انّ عدم الفرق لا یحتاج إلی التذکار و التنبیه بخلاف وجود الفرق فإنّه یحتاج إلی التبیین و العجب انّ المشهور لم یتعرضوا هذه المسألة و أوّل من ذکرها صاحب الجواهر و مضی فی البحث باحتیاط التأخیر و أوّل من أفتی بلزوم التأخیر المحقّق الهمدانی و قال هذا ظاهر فتاوی الأصحاب مع أنّ مقصوده إن کان تصریح الأصحاب فهو ممنوع لعدم تعرضهم بهذه المسألة أصلًا و إن کان مراده انّ ظاهر کلماتهم اعتبار اعتراض الفجر و تبیّنه فی الافق بالفعل فهو صحیح و لکن لا بدّ أن یعتبر مع القمر و الغیم و لکنّهم لم یعتبروا فی مورد الغیم و المحصّل انّ الکلام الأخیر- و هو لزوم التنبیه علی أمر مغفول عنه مع کثرة الابتلاء

(۱). قال دام عزّه الوارف فی «تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة»: «مستند الضیق بالمقدار المذکور هو الجمع بین الروایة المتقدّمة الدالّة علی انّ حدّ الطواف بین البیت و المقام و بین ما تقدّم ممّا دلّ علی انّ الحجر لا یکون جزءاً من البیت بل یکون بجمیع أجزائه خارجاً عنه و علیه فاللازم ملاحظة الحدّ فی جانبه من نفس البیت و استثناء مقدار الحجر الذی هو قریب من عشرین ذراعاً فلا

یبقی إلّا ستهٔ أذرع و نصف تقریباً و یتحقق الضیق جداً. هذا و الظاهر عندی عدم تحقق الضیق من ناحیهٔ الحجر بوجه و انّ مقدار المطاف یلاحظ من الحجر و ان کان خارجاً عن البیت بجمیع أجزائه و ذلک لانّه لو کان محلّ الطواف ضیقاً فی هذه الناحیهٔ لکانت کثرهٔ الابتلاء مقتضیهٔ بل موجبهٔ للتعرض له صریحاً و التنبیه علیه و لو فی روایهٔ واحدهٔ مع انّه لا یوجد ذلک فی شیء من الروایات و لم یتحقّق التنبیه علی ذلک و لو فی مورد فیکشف ذلک عن عدم تحقق الضیق أصلًا و انّ المقدار المذکور یلاحظ فی ناحیهٔ الحجر من الحجر و انّ کان خارجاً عن البیت فتدبّر. (تفصیل الشریعهٔ، کتاب الحج، ج ۴، ص ۳۷۶).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۸

به- مع الغمض عن الآیهٔ و الروایات، یوجب الاطمئنان بعدم لزوم تأخیر الصلاهٔ و الإمساک و لا فرق بین اللیالی، مغیمهٔ کانت أو مقمرهٔ أو غیرهما و لو ثبت الفرق واقعاً لزم التنبیه علیه لا مرهٔ واحدهٔ بل مرات عدیدهٔ.

الأصل العملی فی المسألهٔ

اشارهٔ

و لو فرضنا الإجمال فی الأدلّهٔ اللفظیهٔ و لم تدلّ علی قول أحد طرفی النزاع أی قول المشهور و مقابلهم فهل یجری الاستصحاب أو لا؟

الشبههٔ الموضوعیهٔ

و لا إشکال فی جریان الاستصحاب فی الشبههٔ الموضوعیهٔ و یجوز للمکلّف إذا شکّ فی اللیالی المغیمهٔ «هل طلع الفجر أو هل تبیّن الفجر علی القولین المتقدمین» أن یُجری استصحاب عدم الطلوع أو عدم التبیّن حتّی یستیقن أو تقوم به البینهٔ.

الشبههٔ الحکمیهٔ

و أمّا الشبههٔ الحکمیهٔ بمعنی إنا لا نعلم هل جعل الشارع ملاک أوّل وقت صلاهٔ الصبح واقع الخیط الأبیض أو تبیّنه فهنا استصحابان استصحاب فی الموضوع و استصحاب فی الحکم. امّا الاستصحاب الموضوعی فی الشبههٔ الحکمیهٔ فلا یجری للعلم الإجمالی بأنّ عدم جواز الأکل امّا مغیّاً بالطلوع أو بالتبیّن و الأصل النافی فی أطراف العلم الإجمالی إمّا لا یجری رأساً أو یجری و لکن یسقط بالتعارض. لا یقال أنا بعد طلوع الفجر و قبل تبیّنه، تُجری الاستصحاب فی اللیل لأنّا نشکّ فی معنی اللیل و الأصل بقاء اللیل.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۰۹

لأنّا نقول: أولًا جریان استصحاب اللیل بنحو الشبههٔ الموضوعیهٔ فلا إشکال فی جریانه بمعنی انّا نستصحب اللیل عند الشکّ فی طلوع الفجر و لکنّ جریانه بنحو الشبههٔ الحکمیهٔ فلا لأنّ الشبههٔ حینئذٍ مفهومیهٔ و لا شکّ فی الخارج حیث إنّ طلوع الفجر قد حصل و تبیّنه لم یحصل بعدُ. و أدلّهٔ الاستصحاب ناظرهٔ إلی الخارج لا إلی المفهوم و لا یقین من بدو الأمر بأنّ اللیل إلی طلوع الفجر أو إلی تبین الفجر، بل نعلم انّ اللیل إن کان إلی طلوع الفجر فقد حصل و إن کان إلی تبیّن الفجر فلم یحصل بعدُ، فلا شک فی متیقن سابق «۱». و ثانیاً: إنّ الحکم فی الآیهٔ لم یترتّب علی عنوان اللیل أو عدمه بل ترتّب جواز الأکل و الشرب مغیّا بطلوع الفجر أو تبیّنه بمعنی انّ غایهٔ الأکل و الشرب امّا طلوع الفجر أو تبیّنه. و ثالثاً: انّ استصحاب اللیل انّ کان لإثبات اللیل فلا یکون هو موضوع الدلیل و إن کان لإثبات انّ الغایهٔ نفس التبیّن لا طلوع الفجر فهو أصل مثبت. و أمّا الاستصحاب الحکمی فی الشبههٔ الحکمیهٔ فلا إشکال فی جریانه بمعنی إنا

(۱). فليس لنا يقين و شكّ تعلّقا بشىء واحد حتّى نُجرى الاستصحاب فيه بل لنا يقينان: يقين بطلوع الفجر و يقين بعدم تبيّنه، فأىّ موضوع يشكّ فى بقائه بعد العلم بحدوثه حتّى يكون مجرى للاستصحاب فإذا لا شكّ لنا إلّا فى مفهوم اللفظ و من الظاهر انّه لا معنى لجريان الاستصحاب فيه. قال صاحب مصباح الاصول تقريراً لبحث آية اللّه العظمى الخوئى: «و نظير المقام ما إذا شككنا فى معنى العدالة و أنها عبارة عن ترك الكبائر فقط أو هو مع ترك الصغائر، فإذا كان زيد عادلًا يقيناً فارتكب صغيرة نشك فى بقاء عدالته للشبهة المفهوميّة، فلا معنى لجريان الاستصحاب الموضوعى لعدم الشكّ فى شيء من الموضوع حتّى ليجرى فيه الاستصحاب، فإنّ ارتكابه الصغيرة معلوم و ارتكابه الكبيرة معلوم الانتفاء فليس هنا شىء يشكّ فى بقائه ليجرى فيه الاستصحاب و قد صرّح الشيخ رحمه الله فى بعض تحقيقاته بعدم جريان الاستصحاب الموضوعى فى موارد الشبهة المفهومية» (مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۳۲).

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۰

نشك بعد طلوع الفجر و قبل تبيّنه فى الحكم أى فى جواز الأكل و الشرب و نستصحب جوازهما و أيضاً نشكّ بعد طلوع الفجر و قبل تبيّنه فى جواز الدخول فى صلاة الصبح فنستصحب عدم جواز الدخول.

محصل الكلام

فمحصل الكلام فى الأصل العملى انّ الاستصحاب فى الشبهة الموضوعية يجرى و أمّا فى الحكمية ففى الموضوع لا يجرى و فى الحكم يجرى. هذا تمام الكلام فى البحث عن الفجر فى الليالى المقمرة، وَ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ*.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۱

بحث دام ظلّه المسألة فى كتاب تفصيل الشريعة ضمن مسألة عدّة من لا تحيض استطراداً و أوردنا المسألة من أوّلها و الرسالة فى ضمنها.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۳

عدّة المرأة التى أخرجت رحمها

اشارة

عدّة الفراق طلاقاً كان أو غيره

فصل فى عدّة الفراق طلاقاً كان أو غيره

مسألة ۱: لا عدة على من لم يدخل بها و لا على الصغيرة، و هى من لم تكمل التسع و إن دخل بها، و لا على اليائسة

اشارة

سواء بانت فى ذلك كلّه بطلاق أو فسخ أو هبة مدة أو انقضائها (۱).

۱- لا تكون عدّة الفراق ثابتة على جماعة: احداها: من لم يدخل بها، سواء كانت كبيرة أم صغيرة؛ لقوله تعالى: ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَما لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَها «۱». و الروايات الواردة فى هذا المجال كثيرة، مثل: صحيحة الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: إذا طلّق الرجل امرأته قبل أن يدخل بها، فليس عليها عدّة، تزوّج من ساعتها إن شاءت، و تبينها تطليقة واحدة، و إن

كان فرض لها مهراً فنصف ما فرض «۲».

(۱) سورة الأحزاب: ۳۳/ ۴۹.

(۲) الكافى: ۶/ ۸۳ ح ۳، التهذيب: ۸/ ۶۴ ح ۳۱۱، الاستبصار: ۳/ ۲۹۶ ح ۱۰۴۷، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۶، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۱ ح ۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۴

و رواية أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: إذا طلّق الرجل امرأته قبل أن يدخل بها تطليقة واحدة، فقد بانت منه، و تزوج من ساعتها إن شاءت «۱». و صحيحة زرارة، عن أحدهما عليهما السلام فى رجل تزوّج امرأة بكراً، ثمّ طلّقها قبل أن يدخل بها ثلاث تطليقات، كلّ شهر تطليقة، قال: بانت منه فى التطليقة الاولى، و اثنتان فضل، و هو خاطب، يتزوّجها متى شاءت و شاء بمهر جديد. قيل له: فله أن يراجعها، إذا طلّقها تطليقة قبل أن تمضى ثلاثة أشهر؟ قال: لا، إنّما كان يكون له أن يراجعها لو كان دخل بها أوّلًا، فأمّا قبل أن يدخل بها فلا رجعة له عليها، قد بانت منه ساعة طلّقها «۲». و مراده عليه السلام من الفضل هو البطلان. و صحيحة عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: سأله أبى- و أنا حاضر- عن رجل تزوج امرأة فأُدخلت عليه و لم يمسّها و لم يصل إليها حتى طلّقها، هل عليها عدّة منه؟ فقال: إنّما العدّة من الماء، قيل له: فإن كان واقعها فى الفرج و لم ينزل؟ فقال: إذا أدخله وجب الغسل و المهر و العِدّة «۳». و فى روايته الاخرى المتحدة مع هذه الرواية إضافة، و ملامسة النساء هى (هو خ ل) الايقاع بهنّ «۴». و صحيحة الحلبى الاخرى، عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجل دخل بامرأة، قال: إذا التقى الختانان وجب المهر و العدّة «۵».

(۱) الكافى: ۶/ ۸۴ ح ۶، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۵، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۱ ح ۳.

(۲) الكافى: ۶/ ۸۴ ح ۴، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۵، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۱ ح ۲.

(۳) الكافى: ۶/ ۱۰۹ ح ۶، الوسائل: ۲۱/ ۳۱۹، كتاب النكاح، أبواب المهور ب ۵۴ ح ۱.

(۴) الكافى: ۶/ ۱۰۹ ح ۴، الوسائل: ۲۱/ ۳۱۹، كتاب النكاح، أبواب المهور ب ۵۴ ح ۲.

(۵) الكافى: ۶/ ۱۰۹ ح ۱، الوسائل: ۲۱/ ۳۱۹، كتاب النكاح، أبواب المهور ب ۵۴ ح ۳.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۵

و رواية حفص بن البخترى، عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجل دخل بامرأة، قال: إذا التقى الختانان وجب المهر و العدّة «۱». و غير ذلك من الروايات «۲» الدالّة عليه، و مقتضاها إطلاقاً أو صريحاً أنّ المسّ و الدخول و التقاء الختانين، و أمثال ذلك من العناوين موجب للعدّة، و إن لم يتحقق الإنزال، و إن كانت حكمة العدّة و ثبوتها مقتضية لعدم ثبوتها مع عدم تحقّق الإنزال، إلّا أنّ الحكم لا يدور مدار الحكمة؛ و لأجله ذكر صاحب الجواهر قدس سره: أنّه لا فرق بين القبل و الدبر فى ذلك بلا خلاف أجده، قال: بل ظاهرهم الإجماع عليه «۳» و إن توقّف فيه فى الحدائق «۴». بدعوى انصراف المطلق إلى الفرد الشائع، الذى هو المواقعة فى القبل، بل به يتحقّق التقاء الختانين «۵». أقول: ظاهر التقاء الختانين و إن كان هو خصوص الوطء فى القبل، إلّا أنّ العناوين الاخرى الواردة فى الكتاب «۶» و السنّة «۷» مطلقة شاملةٌ للوطء فى الدبر خصوصاً بعد كون الدبر أحد المأتيين و أحد الفرجين، و بعد ملاحظة: صحيحة أبى عبيدة قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن خصىّ تزوّج امرأة و فرض لها

(۱) التهذيب: ۷/ ۴۶۴ ح ۱۸۶۱، الاستبصار: ۳/ ۲۲۶ ح ۸۱۹، الوسائل: ۲۱/ ۳۲۰، كتاب النكاح، أبواب المهور ب ۵۴ ح ۸.

(۲) الوسائل: ۲۱/ ۳۱۹- ۳۲۰، كتاب النكاح، أبواب المهور ب ۵۴ و ج ۲۲/ ۱۷۵- ۱۷۷، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۱.

(٣) رياض المسائل: ٧/ ٣٥۶- ٣٥٧، نهاية المرام: ٢/ ٧۶، الحدائق الناضرة: ٢۵/ ٣٩٣، مسالك الافهام: ٩/ ٢١۵.

(۴) الحدائق الناضرة: ٢۵/ ٣٩٣.

(۵) جواهر الكلام: ٣٢/ ٢١٣.

(۶) سورة البقرة: ٢/ ٢٢٣.

(٧) الوسائل: ٢٠/ ١۴۵- ١۴٨، أبواب مقدمات النكاح ب ٧٣.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢١۶

صداقاً و هى تعلم أنّه خصىّ، فقال: جائز، فقيل: فإنّه مكث معها ما شاء اللّه ثمّ طلّقها، هل عليها عدّة؟ قال: نعم أ ليس قد لذّ منها و لذّت منه «١». فإنّ مطلق الالتذاذ من الطرفين، و إن لم يكن موجباً لترتّب العِدّة و ثبوتها، إلّا أنّ الالتذاذ الحاصل بسبب الدخول و لو فى الدبر يوجب ذلك. لكن فى مقابلها صحيحة أحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى قال: سألت الرضا عليه السلام عن خصىّ تزوّج امرأة على ألف درهم، ثمّ طلّقها بعد ما دخل بها، قال: لها الألف التى أخذت منه و لا عِدّة عليها «٢». هذا و الظاهر أنّ المراد من الدخول بها الخلوة، و عليه فثبوت الألف لها إنّما هو بنحو الندب. و الجمع بينهما بحمل الاعتداد فى الصحيحة الاولى على الندب المنافى لما عليه الأصحاب و النصوص السابقة خلاف الظاهر جدّاً، هذا و لكن الاحتياط فى الوطء فى الدبر لا ينبغى تركه. هذا، و قد قال المحقّق فى الشرائع: أما لو كان مقطوع الذكر، سليم الانثيين، قيل:

تجب العدّة؛ لإمكان الحمل بالمساحقة، و فيه تردّد؛ لأنّ العِدّة تترتّب على الوطء، نعم لو ظهر حمل اعتدّت منه بوضعه لإمكان الإنزال «٣». و فى محكى القواعد: و كذا لو كان مقطوع الذكر و الانثيين على إشكال «۴». و اللّازم ملاحظة تحقق شرائط اللحوق و عدم تحققها، إلّا أن يقال: بأنّ المفروض خصوصاً فى كلام المحقّق صورة

(١) الكافى: ۶/ ١۵١ ح ١، الوسائل: ٢٢/ ٢۵۵، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ٣٩ ح ١.

(٢) التهذيب: ٧/ ٣٧۵ ح ١۵١٧، الوسائل: ٢١/ ٣٠٣، كتاب النكاح، أبواب المهور ب ۴۴ ح ١.

(٣) شرائع الإسلام: ٣/ ٣۴.

(۴) قواعد الاحكام: ٢/ ۶٨.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢١٧

العلم بكون الولد منه، فتدبّر جيّداً. ثانيتها: الصغيرة و هى من لم تكمل التسع، فإنّه لا عِدّة عليها، و إن دخل بها مع الجواز أو بدونه، و يدل عليه روايات، مثل: صحيحة حمّاد بن عثمان، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: سألته عن التى قد يئست من المحيض، و التى لا تحيض مثلها، قال: ليس عليها عِدّة «١». و مرسلة جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليهما السلام فى الرجل يطلّق الصّبية، التى لم تبلغ، و لا تحمل مثلها، فقال: ليس عليها عِدّة و إن دخل بها «٢». و رواه فى الوسائل مرّتين مع إضافة فى سؤال الثانى: و المرأة التى قد يئست من المحيض و ارتفع حيضها فلا يلد مثلها «٣». و رواية عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: ثلاث تتزوّجن على كلّ حال، التى لم تحض و مثلها لا تحيض، قال: قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا أتى لها أقلّ من تسع سنين، و التى لم يدخل بها، و التى قد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض، قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا كان لها خمسون سنة «۴». و غير ذلك من الروايات «۵» الدالة عليه، لكن فى مضمرة أبى بصير قال: عدّة التى لم تبلغ الحيض ثلاثة أشهر، و التى قد قعدت من المحيض ثلاثة أشهر «۶».

(١) التهذيب: ٨/ ۶۶ ح ٢١٨، الوسائل: ٢٢/ ١٧٧، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ٢ ح ١.

(۲) التهذیب: ۸/ ۶۶ ح ۲۱۹، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۸، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۲.

(۳) الکافی: ۶/ ۸۴ ح ۱، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۸، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۳.

(۴) الکافی: ۶/ ۸۵ ح ۴، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۹، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۴.

(۵) الوسائل: ۲۲/ ۱۷۷- ۱۸۳، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ و ۳.

(۶) الکافی: ۶/ ۸۵ ذیل ح ۵، الوسائل: ۲۲/ ۱۷۹، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۸

و ذکر صاحب الوسائل بعد نقل الخبر: حمله الشیخ «۱» و غیره «۲» علی المسترابة و هی التی لا- تحیض و هی فی سنّ من تحیض. و کذلک نقل الکلینی عن معاویة بن حکیم أنّه حمل الحدیث علی المسترابة «۳»، و نقل الشیخ فیه الإجماع و هو مطابق لظاهر القرآن «۴» «۵». و یمکن حمل ما تضمن العدّة هنا علی التقیة؛ لموافقتها لمذهب العامة و علی الاستحباب لما مرّ. و فی روایة محمد بن سنان، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الجاریة التی لم تدرک الحیض، قال: یطلّقها زوجها بالشهور، الحدیث «۶». و فی روایة هارون بن حمزة الغنوی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن جاریة حدثة طلّقت و لم تحض بعد، فمضی لها شهران، ثمّ حاضت، أ تعتدّ بالشهرین؟ قال: نعم، و تکمل عدّتها شهراً، فقلت: أ تکمل عدّتها بحیضة؟ قال: لا، بل بشهر یمضی (مضی خ ل) أخر عدّتها علی ما یمضی (مضی خ ل) علیه أوّلها «۷». و فی روایة أبی بصیر، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: عِدّة التی لم تحض، و المستحاضة التی لا تطهر ثلاثة أشهر، و عدّة التی تحیض و یستقیم حیضها ثلاثة قروء، و القروء جمع الدم بین الحیضتین «۸».

---

(۱) التهذیب: ۸/ ۶۸ ذ ح ۲۲۴.

(۲) مختلف الشیعة: ۷/ ۴۶۶- ۴۶۷.

(۳) الکافی: ۶/ ۸۶ ذ ح ۵.

(۴) سورة الطلاق: ۶۵/ ۴.

(۵) التهذیب: ۸/ ۱۳۸ ذ ح ۴۸۱، الاستبصار: ۳/ ۳۳۸ ذ ح ۱۲۰۵.

(۶) التهذیب: ۸/ ۱۳۸ ح ۴۸۲، الوسائل: ۲۲/ ۱۸۰، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۷.

(۷) التهذیب: ۸/ ۱۳۹ ح ۴۸۳. الوسائل: ۲۲/ ۱۸۱، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۲ ح ۹.

(۸) الکافی: ۶/ ۹۹ ح ۳، الوسائل: ۲۲/ ۱۸۷، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۴ ح ۹.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۱۹

هذا و قد ذکر المحقّق فی الشرائع: و فی الیائسة، و التی لم تبلغ روایتان: إحداهما أنّهما تعتدّان بثلاثة أشهر، و الاخری لا عِدّة علیهما و هی الأشهر «۱». و الأصل فی القول الأوّل و إن کان هی الآیة الشریفة و هو قوله تعالی: وَ اللّائِی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیضِ مِنْ نِسائِکُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَ اللّائِی لَمْ یَحِضْنَ... «۲» لأنّ السیّد المرتضی القائل بهذا القول «۳» لا یری التمسک بخبر الواحد، إلّا أنّ أوّل المرجّحات فی باب الخبرین المتعارضین هی الشهرة الفتوائیة کما نبهنا علیه مراراً، و لا شبهة فی ثبوتها للطائفة الثانیة. بل یظهر من الجواهر أنّه لم یعرف القائل بالقول الأوّل عدا جماعة معدودین ۴، بل ربما یظهر من غیر واحد دعوی الإجماع «۵» فی مقابله «۶»، و لا مانع من حمل قوله: عدّة التی لم تحض علی التی لم تحض و هی فی سنّ من تحیض، کما اخترناه فی هذه المسألة، و لعلّها تجیء فیما بعد مع الإشارة إلی دلیلها و بیان وجهها. ثالثتها: الیائسة و لو کانت کبیرة بالغة مدخولًا بها، و الکلام فیها یظهر من الکلام فی الصغیرة، و فی کلام المحقق المتقدّم عطف الصغیرة علی الیائسة، و قد تقدم

---

(۱) شرائع الإسلام: ٣/ ٣۵.

(۲) سورة الطلاق: ۶۵/ ۴.

(۳) (۳ و ۴) الانتصار: ٣٣۴- ٣٣۶، الغنية: ٣٨٢.

(۵) المقنعة: ۵۳۲- ۵۳۳، النهاية: ۵۳۲- ۵۳۳، الخلاف: ۵/ ۵۳. المقنع: ٣۴۵، المراسم: ١۶۶، الكـافى فى الفقه: ٣١٢، الوسيلة: ٣٢۵، السرائر: ٢/ ٧٣٣، المهذب: ٢/ ٣١۵- ٣١۶، رياض المسائل: ٧/ ٣۶٧.

(۶) جواهر الكلام: ٣٢/ ٢٣٣.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٢٠

معنى اليأس فى كتاب الطهارة.

عدّة من لا تحيض و هى فى سن من تحيض

اشارة

و حيث انجرّ البحث فى هـذه المسألـة إلى طوائف من النسـاء، لاـ تكون عـدّة الفراق ثابتـة لهنّ، فينبغى البحث فى طائفـة رابعـة؛ لكون المسألة مبتلى بها سيّما فى زماننا هذا، حيث إنّ بعض النساء يخرجن أرحامهنّ لعلّة الكسالة أو بعض الأهداف الاخر، مثل عدم الحمل أو غيره، و بالنتيجة يخرجن من دائرة الحيض المتعارف مع كونهنّ فى سنّ من تحيض؛ لعدم بلوغ سنّ اليأس. و قد التزم بعض الأفاضل من المعاصـرين تبعاً لبعض القـدماء من الأصـحاب أو مشـهورهم «١» رضـوان اللّه عليهم أجمعين بعـدم ثبـوت العـدّة عليهنّ فى صورة الطلاق؛ لعـدم الحيض على ما هو المفروض. و قـد تعرّضتُ لهـذه المسألـة مفصّلًا فى إحدى شـهور رمضان الماضـية، فأردت إيرادها بصورة «رسالـة» مسـتقلّة فى هـذا المقـام؛ لكى ينتفع بهـا النـاظر فيهـا إن شاء اللّه تعالى و أنتفع بها فى الآتى فى الـدنيا و الآخرة. و قبل الشـروع فى البحث نمهّـد مقدّمـة، و هى أنّ العِدّة فى النساء لا تكون تابعة لوجود الحمل أو احتماله فيها؛ لثبوت العِدّة فى موارد يعلم فيها بعدم الحمل كالزوج الذى يكون فى السـجن مدّة سنّة، و فى هذه المدّة لم يمسّ زوجته أصـلًا، فإذا خرج من السجن طلّق زوجته فوراً من غير تماس، فإنّه لا إشكال فى ثبوت العدّة

(۱) لم نقف على أحـد من القـائلين بـذلك، بـل ادّعى الإجماع على ثبوت العـدّة فى الشـرائع: ٣/ ٣۵ و نهايـة المرام: ٢/ ٨٣ و رياض المسائل: ٧/ ٣۶٢.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٢١

عليها، و إن لم تكن شبهة الحمل متحقّقة، فالعدّة لا تدور مدار ثبوت الحمل أو احتماله. إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه ذكر المحقّق قدس سره فى الشـرائع بعـد الحكم فى اليائسـة و الصـغيرة، بأنّ أشـهر الروايتين هى روايـة نفى العـدّة عليهما: و لو كان مثلها تحيض، اعتدّت بثلاثة أشـهر إجماعاً، و هذه تراعى الشـهور و الحيض، فإن سـبقت الإطهار، فقد خرجت من العدّة، و كذا إن سبقت الشهور «١». و من القدماء السيّد المرتضـى قدس سره قد استفاد من مجموع الآيات الواردة فى عِدّة المطلّقة ثبوت العدّة لهنّ ثلاثة أشهر «٢». و الروايات الدالـة على الخلاـف إمّـا أن لاـ تكون حجّـة كمـا هو مبنـاه فى بـاب خبر الواحـد، و إمّا لا تنهض بظهورها فى مقابل نصّ القرآن على اعتقاده؛ لأنّ النصّ قرينة على التصرف فى الظاهر، فلا مجال للأخذ بها فى مقابل الكتاب. و اللّازم أوّلًا التعرّض لما يستفاد من الكتاب، ثمّ التعرّض لمـا تفيـده الروايـات الواردة فى هـذا المجال، أو التى يسـتفاد منها حكم المقام، فنقول: و الآيات المهمّـة المرتبطة ثلاثـة:

الاولى: قوله تعالى: وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحاً وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

---

(١) شرائع الإسلام: ٣/ ٣٥.

(٢) الانتصار: ٣٣٤- ٣٣۶.

وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «١». و غير خفىّ أنّ مقتضى العموم فى هذه الآية بلحاظ الجمع المحلّى باللّام ثبوت العدّة لكلّ مطلّقة، و كلمة ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ لا تصير قرينة على عدم العموم، بل الاختصاص بالنساء اللّاتى لهنّ الحيض و الطهر، سواء كانت القرء بالمعنى الأوّل أو الثانى، و كذا قوله: وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ الدالّ على عدم جواز الكتمان مع عدم اطلاع الغير، و كذا قوله تعالى: وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَلِكَ لا دلالة له على اختصاص العموم بالمطلّقات الرّجعيّة، فإنّ ثبوت عدّة ثلاثة قروء لعموم المطلّقات حكم عامّ قانونى، و قد ثبت فى محلّه أنّ تخصيص العموم لا يكشف عن عدم استعمال العموم فيه بمقتضى الإرادة الاستعمالية، و لا يستلزم التجوز فيه أصلًا كما لا يخفى، فهذه الآية بمقتضى العموم تدلّ على ثبوت العدّة لعموم المطلّقات «٢». الثانية: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَ سَرِّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلًا «٣». و الظاهر أنّ هذه الآية بمنزلة المخصّص للآية الاولى؛ لأنّ مقتضاها عدم ثبوت العدّة على المطلّقة غير المدخول بها. الثالثة: قوله تعالى: وَ اللَّائِى يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ

---

(١) سورة البقرة: ٢/ ٢٢٨.

(٢) ما ذكره شيخنا الأستاذ أدام اللّه ظلّه، تامّ فى العام المنفصل عن الخاصّ، و أمّا فى المتّصل فالمشهور على عدم انعقاد الظهور للعام بالنسبة إلى الخاصّ المتّصل به، و المقام من احتفاف العامّ بالخاصّ المتّصل، نعم فيما يكون الخاصّ بصورة الاستثناء كان الحقّ تماميّة الظهور، فإنّ الإخراج فرع الدخول. «الكريمى القمّى»

(٣) سورة الأحزاب: ٣٣/ ۴٩.

فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَ اللَّائِى لَمْ يَحِضْنَ وَ أُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً «١». و قد استدلّ السيد المرتضى قدس سره بهذه الآية على ثبوت عدّة ثلاثة أشهر على اليائسة و على الصغيرة، و على أنّ أولات الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ «٢». و لا بدّ من ملاحظة أنّ المشهور «٣» القائلين بعدم ثبوت العِدّة على الأوليين كيف فسّروا الآية الشريفة، فنقول: هم يقولون: بأنّ الآية لا تدل على ثبوت العدّة لهما أى لليائسة و الصغيرة مطلقاً، بل مقيّداً بقوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ و المهم بيان المراد من هذه الجملة الشريفة، و أنّ هذا القيد يدل على عدم ترتب الحكم على مطلق اليائسة، بل على اليائسة المُرتابة و هى التى تشك فى أنّها بلغت سنّ اليأس أم لا، و فى الحقيقة تشك فى أنّ عدم الحيض، هل يكون مستنداً إلى اليأس، أو يكون لعارض من مرض أو غيره؟ و عليه فمن بلغت سنّ اليأس مشخّصاً لا يكون حكمها مذكوراً فى الآية الشريفة، و هكذا بالإضافة إلى قوله: وَ اللَّائِى لَمْ يَحِضْنَ فإنّ الظاهر ثبوت هذا القيد فيهنّ، و أنّ المراد ثبوت الريبة فيهن، بمعنى أنّ المرأة التى لم تر الدّم، و لكن شكّت فى أنّ عدم رؤيتها هل لأجل عدم البلوغ بسن الحيض، أو مستند إلى عارض آخر، تكون مورداً للحكم فى الآية. و أمّا المرأة غير المرتابة، و غير البالغة سنّ الحيض فلا تعرّض فى الآية لحكمها. و على ما ذكرنا فقوله تعالى فى الآية: إِنِ ارْتَبْتُمْ معناه الوقوع فى الريبة و الشك كما ذكرنا، و يدلّ على أنّ المراد من قوله: إِنِ

(۱) سورة الطلاق: ۶۵/ ۴.

(۲) الانتصار: ۳۳۴- ۳۳۶.

(۳) شرائع الإسلام: ۳/ ۳۵، المقنعة: ۵۳۲- ۵۳۳، النهاية: ۵۳۲- ۵۳۳، مسالك الافهام: ۹/ ۲۳۰، رياض المسائل: ۷/ ۳۶۷، الحدائق الناضرة: ۲۵/ ۴۳۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۴

ارْتَبْتُمْ ما ذكرنا- مضافاً إلى أنّ معناه الظاهر ذلك- صحيحة الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: عدّة المرأة التى لا تحيض و المستحاضة التى لا تطهر ثلاثة أشهر، و عدّة التى تحيض و يستقيم حيضها ثلاثة قروء، قال: و سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ: إِنِ ارْتَبْتُمْ ما الريبة؟ فقال: ما زاد على شهر فهو ريبة فلتعتد ثلاثة أشهر و لتترك الحيض، و ما كان فى الشهر لم يزد فى الحيض على ثلاث حيض فعدّتها ثلاث حيض «۱». و لكن السيّد المرتضى قدس سره فى الانتصار الذى تكلّم فيه فى هذه المسألة بنحو التفصيل قد فسّر هذا القول بأن جهلتم فى أصل الحكم. و عليه فليس قيداً فى الموضوع بل الموضوع مطلق اليائسة و الصغيرة، و عليه فتدل الآية بالمنطوق على حكمهما و لزوم الاعتداد عليهما بثلاثة أشهر. و قد أيّد ما أفاده بامور: الأوّل: أنّ جمهور المفسّرين و المطّلعين على تأويل القرآن و تفسيره قد فسّروا قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ بذلك. الثانى: ملاحظة شأن نزول الآية و هو أنّ أُبيّ بن كعب قال: يا رسول اللّه صلى الله عليه و آله إنّ عدداً من عدد النساء لم تذكر فى الكتاب الصغار و الكبار و أُولات الأحمال، فأنزل اللّه تعالى هذه الآية «۲». ثمّ قال السيّد قدس سره ما حاصله: إنّه لو لم يكن قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ بمعنى إن جهلتم، بل كان قيداً للطائفتين للاحتراز عن غير المرتابة منهما يلزم إشكالات متعدّدة:

(۱) الكافى: ۶/ ۱۰۰ ح ۸، التهذيب: ۸/ ۱۱۸ ح ۴۰۷، الاستبصار: ۳/ ۳۳۲ ح ۱۱۸۳، الوسائل: ۲۲/ ۱۸۶، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۴ ح ۷.

(۲) سنن البيهقى: ۷/ ۴۱۴ و ۴۲۰، أحكام القرآن للجصاص: ۳/ ۶۸۳، أحكام القرآن لابن العربى: ۴/ ۲۸۴.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۲۵

منها: أنّ الجمع بين قوله تبارك و تعالى: وَ اللّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ الدالّ على أنّ ثبوت اليأس لهنّ محرز غير مشكوك، و بين قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ بالمعنى المشهور، و هو الارتياب فى ثبوت اليأس لهنّ ممّا لا يليق بشأنه تعالى بل بغيره أصلًا، و هكذا فى ناحية الصغيرة التى مرجعها إلى كون الصغر محرزاً غير مشكوك فيه، كما لا يخفى. و منها: أنّ أمثال مسائل الحيض و الطهر مسائل يكون للنساء فيها أصالة، و الرجال يرجعون إلى النساء للاطّلاع عليها، و عليه فلو كان قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ راجعاً إلى الارتياب فى النساء؛ لكان اللّازم أن يقول تعالى مكانه: «إن ارْتَبْتُنّ» بحيث يكون الخطاب للنساء لا للرجال، بخلاف أصل العِدّة فإنّ المعتدّة و إن كانت هى الزوجة، أمّا الطرف الأصلى فى باب العِدّة هم الرجال؛ و لذا ذكر فى آية عدم الدخول فَما لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ «۱» كما عرفت، و هذا بخلاف ما إذا كان إِنِ ارْتَبْتُمْ بمعنى إن جهلتم، فإنّ المسألة الأصلية هى جهل الرجال بأصل الحكم، كما عرفت فى شأن نزول الآية. و منها: بعض الإشكالات الاخر الذى لا يبلغ من القوة و الاستحكام ما ذكر «۲». و يرد على مجموع ما أفاده قدس سره: أوّلًا: أنّ الارتياب و الجهل بأصل الحكم فى أصل العدّة هل له أيّة خصوصية فى باب العدّة حتى يعلّق الحكم عليه فى هذا الباب، مع أنّ الناس كانوا بالإضافة إلى أغلب الأحكام جاهلين، و لم يعلّق فى شيءٍ منها الحكم على الجهل حتى فى باب الصلاة، مع أنّها أهم الواجبات إن قُبِلَتْ قُبل ما سواها و إن ردّت ردّ ما سواها؟ و ثانياً: أنّ كلمة الارتياب تغاير كلمة الجهل، فإنّ الأوّل يستعمل معمولًا فى

(١) سورة الأحزاب: ٣٣/ ٤٩.

(٢) الانتصار: ٣٣٤- ٣٣۶.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٢۶

مورد كـان فى مقابـل الواقعيـة الموجودة شك و ترديـد، مثل قوله تعالى: وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمّٰا نَزَّلْنٰا عَلىٰ عَبْدِنٰا «١». و لا يقال لمن كان جاهلًا بوجوب الصلاة: إن كنت فى ريب من وجوب الصلاة. و ثالثاً: ظاهر الآيـة الشـريفة أنّ القيـد قد ذكر عقيب الموضوع قبل مجىء الحكم و بيانه، فاللّازم ملاحظة الموضوع مقيّداً بهـذا القيـد، و مرجعه إلى لزوم فهم الموضوع قبل الحكم، فالارتياب لا بـدّ أن يلاحظ معناه قبل الحكم بثبوت العِدّة أو بنفيها، و فى الموارد التى تكون مرتبطـةً بالحكم لا بدّ و أن يقال: إذا جهلتم بوجوب الصلاة مثلًا فاعلموا أنّها واجبـة و مثل ذلك. و بالنتيجة ذكر القيـد فى الموضوع قبل بيان الحكم لا بـدّ من أن يكون مرتبطاً به و موجباً لتمييز الموضوع عن غيره. و رابعاً: أنّ ما نسبه السيّد إلى جمهور المفسّرين ليس على ما ينبغى لا بالنسبة إلى المفسّرين من الشيعة الإمامية «٢»- رضوان اللّه عليهم أجمعين- و لا بالإضافة إلى المُفسّرين من العامة «٣»، فإنّ هـذا التفسير لا يكون شائعاً بينهم، فانظر إلى كلام الطبرسى قدس سره فى مجمع البيان، فإنّه يقول فى تفسير الآية: إنّ معنى قوله تعالى: إِنِ ارْتَبْتُمْ عبارة عن أنّكم لا تعلمون أنّ اليأس هل هو مستند إلى كبر السنّ أو إلى عروض عارض. و لم يطرح مسألة الجهل بوجه. و خامساً: أنّ ما أفاده السيّد قدس سره من أنّ الجمع بين قوله تعالى: وَ اللّٰائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ الظاهر فى إحراز اليأس و عدم الشك فيه، و بين قوله: إِنِ ارْتَبْتُمْ إن كان بمعنى الارتياب و الشك فى اليأس غير صحيح مما لا يستقيم، كما أفاده فى

(١) سورة البقرة: ٢/ ٢٣.

(٢) التبيان: ١٠/ ٣٣، مجمع البيان: ١٠/ ٣٩.

(٣) جامع البيان، المعروف بتفسير الطبرى: ٢٨/ ٩١، تفسير البيضاوى مع حاشية الشهاب: ٨/ ٢٠٧.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٢٧

الجواهر «١»؛ لعدم العلم بكون المراد من يئسن من المحيض هو اليأس الاصطلاحى، بل المراد من ينقطع عنها دم الحيض، و اليائسة اصطلاح فقهى لا قرآنى، و عليه فالجمع بين الأمرين ممّا لا ريب فيه. و نحن نزيد عليه بأنّ هذا الإشكال يجرى فى كثير من التقييدات، فإنّ مرجع التقييـد إلى إخراج الموضوع الفاقـد للقيـد عن دائرة الحكم، فقولنا فى الغنم السائمـة زكاة، إذا اريد بيان نفى وجوب الزكاة فى الغنم المعلوفة فرضاً يجرى هذا الإشـكال بعينه. و سادساً: أنّ ما استند إليه السيّد قدس سره من أنّ الأصالة فى بابى الحيض و الطهر إنّمـا هى للنسـاء دون الرجـال، و لو كـان المراد من الارتيـاب غير عنوان الجهـل؛ لكـان اللّازم أن يقول: «إن ارتَبْتُنَّ» لا «إِنِ ارْتَبْتُمْ» فقد اجيب عنه فى الجواهر «٢» و غيرها «٣» بـأنّه لا منافاة بين كون الأصالـة للنساء، و بين كون الخطاب متوجّهاً إلى الرجال كما فى صـدر الآية، حيث يقول: مِنْ نِسٰائِكُمْ. و اللّازم فى الآية ملاحظة نكتتين و التوجّه إلى خصوصيّتين، تظهر الاولى بملاحظة التفاسير المختلفة و الثانيـة مفتـاح حـلّ الآيـة الشـريفة و الوصول إلى المراد منها إن شاء اللّه تعالى. امّا الاولى: فهى التى تظهر من كلمات المفسّرين بنحو النفى و الإثبات، و هى أنّه قد ذكر فى الجملة الثانية قوله تعالى: وَ اللّٰائِي لَمْ يَحِضْنَ و هو مبتدأ و خبره محذوف؛ لأنّ الجملة الاولى قد تمّت قبله، و الظاهر أنّ الخبر المحذوف فى هذا الكلام قوله:

«كذلك» أى و اللّائى لم يحضن كذلك، أى تعتدون ثلاثة أشهر، و البحث إنّما هو فى

(١) جواهر الكلام: ٣٢/ ٢٣٥.

(٢) جواهر الكلام: ٣٢/ ٢٣۴- ٢٣٥.

(٣) مسالك الأفهام: ٩/ ٢٣٣- ٢٣۴، نهاية المرام: ٢/ ٩١.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٢٨

أنّ قيد إِنِ ارْتَبْتُمْ مقصود فى هذه الجملة أيضاً أم لا، فعن الزمخشرى «١» و صاحب المجمع «٢» و تبعهما صاحب الجواهر قدس سره «٣» ذكر القيد فى هذه الجملة كالجملة الاولى، و المنقول عن بعض آخر كالشيخ الطوسى قدس سره «۴» عدم إضافة هذا القيد فى الجملة الثانية؛ نظراً إلى أنّه لا دليل على إضافة هذا القيد، بل المقدار اللازم حذف الخبر، و المراد وجوب الاعتداد ثلاثة أشهر من دون أن يكون الموضوع مقيّداً، و يؤيّد الأخير أنّه لو كان القيد مراداً فى الجملة الأخيرة؛ لكان اللازم عطف الموضوع الثانى على الموضوع الأوّل مع قيد «إِنِ ارْتَبْتُمْ» ثمّ بيان الحكم لا البيان بهذه الكيفيّة، و بالجملة لا دليل على ثبوت القيد فى الجملة الثانية أيضاً. أقول: و لعلّ هذا يؤيّد ما أفاده السيّد قدس سره من أنّ «إِنِ ارْتَبْتُمْ» إنّما هو بمعنى إن جهلتم، كما لا يخفى. و أمّا الثانية: فهو أنّه لو لم يكن قيد «إِنِ ارْتَبْتُمْ» مقصوداً فى الجملة الثانية و هى «اللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ» يلزم أن لا يخطر بالبال أنّ المصداق الواضح لها أيّة جماعة من النساء، إذ لا شبهة بحسب الظاهر فى أنّ المراد بهنّ الصغيرة غير البالغة سنّ الحيض عادةً، لكن لنا دليل على أنّ المراد بها ليس مطلق الصغيرة، و هى الآية الثانية المتقدّمة «۵» الدالّة على أنّه لا عِدّة للزوجات المطلّقة قبل أن تمسّوهنّ، و قد عرفت

(١) الكشّاف: ۴/ ۵۵٧.

(٢) مجمع البيان: ١٠/ ٣٩.

(٣) جواهر الكلام: ٣٢/ ٢٣۵.

(۴) التبيان: ١٠/ ٣٣.

(۵) فى ص ٩٩.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٢٩

أنّ الزوجة الصغيرة المطلّقة لا عِدّة عليها «١»، و من ناحية اخرى كما تقدّم فى باب النكاح لنا دليل على أنّه لا يجوز الدخول بالصغيرة ما لم تبلغ «٢»، فاللّازم حمل الآية فى المقام على «اللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ» مع ثبوت الدخول بهنّ، و يلزم من هذا أن يكون الموضوع المجعول فى كلامه موضوعاً غير مشروع مضافاً إلى ندرة تحقّقه، فالآية المتقدّمة قرينة على أنّ المراد ب «اللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ» ليس خصوص المدخول بها، فاللّازم حينئذٍ أن يقال: بأنّ مقتضى التحقيق عدم كون المراد بالجملة الثانية الصغيرة أصلًا، بل المراد هى النساء البالغة المطلّقة المدخول بها، التى لم تر دم الحيض. و من هنا تحصل هذه النتيجة، و هى أنّ الذين قيّدوا الجملة الثانية بكونهنّ فى سنّ من تحيض يكون كلامهم صحيحاً. إلى هنا ظهر الجواب عن السيّد قدس سره القائل بأنّ المراد بالجملة الثانية مطلق الصغيرة. ثمّ نرجع إلى الطائفة الاولى، فنقول: إنّها على ثلاثة أقسام: ١- اليائسة المصطلحة الفقهيّة كالبالغة سنّ خمسين و واحداً أو ستين و واحداً. ٢- اليائسة المُرتابة أى المرأة التى انقطع عنها الدم، لكن لا تعلم سبب الانقطاع و منشؤه هل هو الكبر و البلوغ حدّ اليأس، أو خصوصية عرضت عليها و ظهرت فيها. ٣- المرأة التى هى محلّ البحث، و هى المرأة التى لا تحيض و هى فى سن من تحيض، و لعلّها لا تحيض إلى آخر العمر أصلًا بسبب إخراج الرّحم، و قيد «إِنِ ارْتَبْتُمْ» بالمعنى الذى ذكرنا يخرج الطائفة الاولى، غاية الأمر خروجها بأىّ نحو هل

(١) فى ص ٩۴.

(٢) فى أوائل كتاب النكاح مسألة ١٢.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٣٠

هو بنحو تـدل الآيـة الشـريفة بالمفهوم على عـدم ثبوت العِـدّة لهنّ، أو بنحو لا تعرض فى الآيـة بالإضافة إلى حكمهنّ؟ إن قيل بثبوت المفهوم للقضية الشرطية على خلاف ما حقّقناه فى محلّه من عدم ثبوت المفهوم حتى للقضية الشرطية؛ لكان اللازم الالتزام بدلالة الآية مفهوماً على عـدم ثبوت العِدّة لهن، و إن لم نقل بثبوت المفهوم؛ لكانت الآيـة غير متعرّضـة لحكم اليائسـة الاصـطلاحية لا دالّـة على إثبات العـدّة لهنّ، و لا دالّة على نفيها فيهنّ؛ لأنّ المفروض دخالـة قيـد الارتياب فى ثبوت العِـدّة لهنّ و الاعتداد ثلاثة أشـهر. بقى فى المقام طائفتان أخريان: إحـداهما: الطائفة الثانية و هى اليائسة المرتابة بالمعنى الذى ذكرنا، و الظاهر أنّها داخلة فى الآية الشـريفة. و إن قلنا بعـدم المفهوم للقضـية الشـرطية؛ لأنّ ذكر هـذا القيـد دليل على دخالته فى ثبوت الحكم و إلّا تلزم اللغويـة، فاللازم الالتزام بخروج اليائسـة المصـطلحة من الآية. و أمّا الطائفة الثالثة، فالظاهر أنّه يسـتفاد من الآية الشـريفة ثبوت اعتداد ثلاثة أشـهر لهنّ؛ لأنّ هذه الطائفة مشتركـة مع الطائفـة الداخلـة فى الآيـة فى أنّ الحيض صار منقطعاً، و مختلفـة فى أنّ مورد الآية صورة الارتياب و احتمال اليأس، و فى هـذه الطائفة لا يحتمل اليأس، بل هى واقعة فى سنّ من تحيض. و من الواضح أنّ احتمال اليأس لا دخالة له فى ثبوت العدّة، بل يمكن أن يقال: بأنّ الطائفـة الثالثـة تكون العـدّة ثابتة لهنّ بنحو أولى، و أن لا تكون الأحكام إلّا تعبّدية، إلّا أنّ مرجع التعبدية ليس إلى أنّه لا سبيل إلى فهم المناسـبة بين الحكم و الموضوع، فإذا قال الشارع: بأنّ اليائسـة المصـطلحة لا عدّة عليها، و قال أيضاً: بأنّ اليائسة المرتابة عليها العدّة، فهل لا يستفاد ثبوت الاعتداد فى مثل المقام المشترك مع اليائسة المرتابة فى انقطاع

الحيض، و الممتاز عنها بعدم احتمال اليأس أو يستفاد بطريق أولى؟ إلى هنا ظهر أمران: الأوّل: فى مقابل السـيّد المرتضـى قدس سره، حيث إنّه اسـتفاد من الآية الشريفة أنّ اليائسة المصطلحة عليها الاعتداد ثلاثة أشهر، و نحن أجبنا عنه بأنّ قيد «إِنِ ارْتَبْتُمْ» ينافى ذلك، و ان لم نقـل بثبوت المفهوم للقضـية الشـرطية. الثـانى: إنّ فى أصل المسألـة يعنى النساء اللّاتى انقطع عنهنّ الحيض؛ لأجل إخراج الرّحم مثلًا، و لكنهنّ فى سنّ من تحيض، يسـتفاد من الآية ثبوت العدّة عليهنّ. و بعبارة اخرى أنّه إذا سئل عن أنّه لِمَ وقع البحث عن اليائسة و الصغيرة؟

فالجواب: أنّ وقوع البحث عنهما إنّما هو بلحاظ أنّه لو قلنا فيه بما قاله السـيد قدس سـره من ثبوت العدّة لليائسة المصطلحة بمقتضى ما اسـتفاده من الآيـة الشـريفة؛ لكـان اللازم الالـتزام بثبوت العـدّة فيمن لا تحيض و هى فى سن من تحيض بطريق أولى؛ لاشتراكهما فى انقطـاع الحيض و امتياز اليائسـة بالبلوغ إلى سنّ اليأس، و لو لـم نقل بما قاله السـيد، بل قلنا بعـدم ثبوت العـدّة لليائسـة المصـطلحة كما اخترناه، فهو لا يلازم عـدم الثبوت فى المقام؛ لإمكان عـدم ثبوت العـدّة لليائسة و ثبوتها فى المقام، فالملازمـة انّما هى ثابتة فى ناحية الإثبات دون النفى. ثمّ إنّ بعض الفقهاء- قدّس اللّه أسرارهم- قد جمعوا بين عدم تبعيّة السيّد قدس سره فى فتواه، و بين الاعتراف بأنّ الآية لا ظهور لها فى خلاف مقالته، بل هى مجملة و اللّازم رفع اليد عنها «١». و من جملة هؤلاء صاحب المدارك فى نهاية

---

(١) مسالك الافهام: ٩/ ٢٣۴.

المرام، التى هى تتمة كتاب استاده المحقق الأردبيلى صاحب مجمع الفائدة و البرهان فى شرح الإرشاد للعلّامة «١»، و يمكن أن يستفاد من عبارة الشـرائع أيضاً ذلك، حيث اقتصر على وجود روايتين فى المسألة و لم يشر إلى الآية أصلًا «٢». هذا كلّه بلحاظ الآية الشريفة، و أمّا بملاحظـة الروايات الواردة فهى على طائفتين: إحـداهما: الروايات «٣» النافيـة لثبوت العدّة على اليائسة و الصـغيرة، و هى متكثّرة بحيث قال صاحب الجواهر قدس سـره: يمكن دعوى تواترها «۴». و قـد تقدّمت هذه الروايات و البحث عن مفادها. ثانيتهما: الروايات الواردة فى ضابطـة العـدّة، و اللّـازم البحث فى مفادها من جهتين: الاولى: هل هـذه الروايات فى مقام إعطاء الضابطـة، أو أنّها فى مقام الإشارة إلى مسألـة العـدّة من دون أن تكون فى مقام إعطاء الضابطـة الكليـة؟ الثانية: أنّه إذا كانت فى مقام إعطاء الضابطة، فهل المقام

من مصاديقها أم لا؟ و من هـذه الروايات: روايـة داود بن سـرحان- التى فى طريقها سـهل بن زياد- عن أبى عبد اللّه عليه السـلام قال: عدّة المطلقة ثلاثة قروء، أو ثلاثة أشهر إن لم تكن تحيض «٥».

(١) نهاية المرام: ٢/ ٩١.

(٢) شرائع الإسلام: ٣/ ٣٥.

(٣) الوسائل: ٢٢/ ١٧٧- ١٨٣، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ٢ و ٣.

(۴) جواهر الكلام: ٣٢/ ٢٣٣.

(۵) الكافى: ۶/ ٩٠ ح ٢، الوسائل: ٢٢/ ١٩٨، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ١٢ ح ٣.

و ظاهرٌ أنّ قيد «إن لم تكن تحيض» دليل على كونها فى مقام إعطاء الضابطة، و إلّا لم تكن حاجة إلى بيان هذا القيد. و أمّا بالنظر إلى الجهـة الثانيـة، فنقول: ما المراد من القيـد المذكور فى الرواية؟ فهل المراد منه المرأة التى لم ترَ دم الحيض إلى الحال أصلًا، أو المراد منه المرأة التى لا ترى دم الحيض فى حال وقوع الطلاق؟ و بعبارة اخرى أعمّ ممّن لم ترَ دم الحيض أو لا تراه فى هـذه الحالة، فإن قلنا بالثانى فالروايـة تـدل بالمنطوق على ثبوت العـدّة لمن أخرجت رحمها و مثلها، و حيث إنّه لا يتحقق فيها إلّا الأشـهر فاللازم رعايتها، و إن قلنا بالاحتمال الأوّل الـذى تؤيّده رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السـلام قال: لا ينبغى للمطلّقة أن تخرج إلّا بإذن زوجها حتى تنقضـى عـدّتها ثلاثة قروء، أو ثلاثة أشـهر إن لم تحض «١». فيمكن أن يستشـهد بالروايـة من طريق الأولويّـة شبيه الأولويّة المذكورة بالإضافـة إلى الآيـة الشـريفة؛ لأنّ من لم ترَ دم الحيض إلى عشـرين سـنة مثلًا من عمرها إذا كانت عـدّتها ثلاثـة أشـهر، فمن رأته إلى أربعين سـنة من عمرها- غايـة الأمر صار الدم منقطعاً لأجل إخراج الرحم أو غيره- تكون العدّة المذكورة ثابتة عليها بطريق أولى، كما لا يخفى. هذا، و لكن تعارض الرواية المزبورة صـحيحة محمد بن مسـلم، عن أحدهما عليهما السـلام أنّه قال: فى التى تحيض فى كلّ ثلاثة أشهر مرّة، أو فى ستّة، أو فى سبعة أشهر، و المستحاضة التى لم تبلغ الحيض، و التى تحيض مرّة و يرتفع مرّة، و التى لا تطمع فى

(١) الكافى: ۶/ ٨٩ ح ١، التهذيب: ٨/ ١١۶ ح ۴٠٢ و ١٣٠ ح ۴۴٩، الاستبصار: ٣/ ٣٣٣ ح ١١٨۴، الوسائل: ٢٢/ ١٩٨، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ١٢ ح ١.

الولد، و التى قد ارتفع حيضـها و زعمت أنّها لم تيأس، و التى ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم، فذكر: أنّ عدّة هؤلاء كلّهنّ ثلاثة أشهر «١». فإنّ قوله: «و التى لا تطمع فى الولـد» فمع أنّه لم يسـتعمل فيه كلمـة المثـل و الطمع لغـة يسـتعمل فى موارد ثبوت الرجـاء، فالمـذكور فى الروايـة أنّ عـدّتها أيضـاً ثلاثـة أشـهر، و فى بعض الروايـات: التى لا تحبـل مثلها لا عـدّة عليها «٢». فهـل بين الروايتين تعارض؟ أو أنّ عـدم ذكر كلمة المثل فى هذه الرواية و ذكرها فى الرواية المذكورة، يوجب إمكان الجمع الدلالى بينهما و خروجهما عن المتعارضـين؟ نظراً إلى أنّ قوله عليه السـلام «التى لا تحبـل مثلهـا» نـاظر إلى الأقران و المشتركات معها فى السنّ، و قوله: «التى لا تطمع فى الولـد» نـاظر إلى خصوص بعض المطلّقات من جهـة الحالـة الشخصـية، المانعـة لها عن الطمع فى الولـد، ففى الحقيقـة تقول الروايـة المـذكورة: كـلّ من لا تحبـل مثلها بحسب السنّ لا عـدّة عليها، و الصـحيحة تقول: بأنّ «من لا طمع لها فى الولـد» لخصوصـية موجودة فيها و عارضـة عليها يجب عليها الاعتـداد ثلاثة أشـهر، و من المعلوم أنّ المقام داخل فى هذا القسم؛ لأنّ من أخرجت رحمها لعلّة لا يكون لها الطمع فى الولـد للخصوصـية الموجودة فيها، و إن كانت مثلها تحبل عادة. و قـد بقيت فى هـذا البحث ثلاث طوائف اخرى من الروايات: إحداها: الروايات الواردة فى اليائسة المصطلحة و الصغيرة الدالّة على وجوب

(١) الکافی: ۶/ ٩٩ ح ۵، الوسائل: ٢٢/ ١٨٣، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۴ ح ١.

(٢) الکافی: ۶/ ٨۵ ح ٣، التهذیب: ٨/ ۶٧ ح ٢٢١، الاستبصار: ٣/ ٣٣٨ ح ١٢٠۴، الوسائل: ٢٢/ ١٨٢، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ٣ ح ٢.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٣۵

الاعتداد لهنّ ثلاثة أشهر خلافاً للمشهور «١»، و فی مقابلها الروایات الدالة علی أنّه لا عدّة لهما، و قد عرفت «٢» ثبوت الترجیح مع هذه الطائفة. ثانیتها: الروایات الدالّة علی عدم ثبوت العدّة علی عناوین مخصوصة، و ربّما یتوهّم شمول بعض تلک العناوین للمقام، مثل: صحیحة حمّاد بن عثمان، عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: سألته عن التی قد یئست من المحیض، و التی لا تحیض مثلها؟ قال: لیس علیها عدّة «٣». و البحث إنّما هو فی هذا العنوان الثانی، و هو السؤال عن التی لا- تحیض مثلها نظراً إلی أنّ الصغیرة و إن کانت لا تحیض مثلها، إلّا أنّه لا دلیل علی انحصاره بها، و السرّ أنّ السائل و هو حمّاد بن عثمان قد سأل الإمام علیه السلام عن عنوانین:

أحدهما: الیائسة المصطلحة. ثانیهما: التی لا تحیض مثلها. و هذا یکشف عن أنّه کان فی ذهن السائل- و هو من فقهاء الرواة- مناسبة بین الحیض و العدّة. و جواب الإمام علیه السلام بعدم ثبوت العدّة راجع إلی ثبوت الارتباط، و وجود المناسبة بین الحیض و العدّة، و لکن بالمعنی الذی ذکرناه فی مثل قوله علیه السلام: «التی لا تحبل مثلها»، و إلّا فلو کان المقصود عدم ثبوت العدّة علی من لا تری دم الحیض بأیّ وجه و سبب بعلّة طبیعیة أو غیر طبیعیة، لم تکن حاجة إلی الإتیان بکلمة المثل، و هذه الکلمة موجودة فی کلام الإمام علیه السلام و فی کلام السائل فی هذه الروایة و فی غیر هذه

(١) شرائع الإسلام: ٣/ ٣۵، المقنعة: ۵٣٢- ۵٣٣، النهایة: ۵٣٢- ۵٣٣، مسالک الافهام: ٩/ ٢٣٠، ریاض المسائل: ٧/ ٣۶٧، الحدائق الناضرة: ٢۵/ ۴٣١.

(٢) فی ص ٩۴- ٩۶.

(٣) التهذیب: ٨/ ۶۶ ح ٢١٨، الوسائل: ٢٢/ ١٧٧، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ٢ ح ١.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٣۶

الروایة. و بالجملة: الإتیان بکلمة المثل شاهد علی عدم کون المراد انقطاع الدم؛ لأجل خصوصیة عرضت علیها، بل لأنّ أمثالها أیضاً لا تحیض. و روایة عبد الرحمن بن الحجاج- التی فی سندها سهل بن زیاد- قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: ثلاث تتزوجن علی کلّ حال: التی لم تحض و مثلها لا تحیض، قال:

قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا أتی لها أقلّ من تسع سنین، و التی لم یدخل بها، و التی قد یئست من المحیض و مثلها لا تحیض، قلت: و ما حدّها؟ قال: إذا کان لها خمسون سنة «١». فإنّ العنوان الأوّل إن کان عامّاً شاملًا للمرأة التی أخرجت رحمها لشیء من الأهداف المترتبة علی عدم الرحم، أو لا تحیض لجهة من الجهات لم یکن وجه للسؤال عن حدّها، فإنّه من المعلوم أنّ المراد بلوغ المرأة إلی سنّ خاص، و أجاب علیه السلام بأنّه إذا أتی لها أقل من تسع سنین. و مرسلة حمّاد بن عثمان، عمّن رواه أو صحیحته، عن زرارة، عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی الصّبیة التی لا تحیض مثلها، و التی قد یئست من المحیض، قال: لیس علیهما عدة و إن دخل بهما «٢». و الظاهر أنّ قید «لا تحیض مثلها» توضیحی، و لا یکون الحکم دائراً مدار هذا العنوان؛ بحیث یکون ذکر الصبیّة بعنوان المصداق له، بل الحکم معلّق علیها کقوله:

و التی قد یئست من المحیض، و قد وردت فی هذه الرابطة روایة مخالفة لهذه الروایات الثلاثة علی طبق أوّل ما نقلت مع قطع النظر عن الاحتمال الجاری فیه، و هی:

(١) الكافى: ۶/ ٨۵ ح ۴، الوسائل: ٢٢/ ١٧٩، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ٢ ح ۴.

(٢) الكافى: ۶/ ٨۵ ح ٢، الوسائل: ٢٢/ ١٨٢، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ٣ ح ٣.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٣٧

روايـة محمـد بن حكيم قال: سألت أبا الحسن عليه السـلام فقلت: المرأة التى لا تحيض مثلها و لم تحض كم تعتـدّ؟ قال: ثلاثة أشـهر، قلت: فإنّهـا ارتـابت، قـال: تعتـدّ آخر الأـجلين، تعتـدّ تسـعة أشـهر، قلت: فإنّها ارتابت، قال: ليس عليها ارتياب؛ لأنّ اللّه عزّ و جلّ جعل للحبل وقتاً، فليس بعـده ارتياب «١». و حيث إنّه قـد روى صـفوان، عن محمـد بن حكيم فى بعض الروايات، فهـذا المقـدار يكفى فى الحكم بوثاقة محمـد بن حكيم. و البحث إنّما هو فى الطائفـة التى هى مورد السؤال أوّلًا، فعلى تقـدير كون الروايـة بهذه الكيفية و إن كانت تنفعنا، إلّا أنّ الروايـة لا تكون بهـذه الكيفيّـة، كما يظهر من الشـرّاح، مثل العلّامة المجلسـى فى ملاذ الأخيار «٢» و الكاشانى فى الوافى «٣». حيث احتملا- أن تكون كلمـة «لا» زائـدة، و مراد السائل هى المرأة التى تحيض مثلها، و لكنّها لا تحيض بنفسـها، و يؤيّـده السؤال الثـانى عن ارتيابهـا؛ لأنّ المرأة التى لا تحيض مثلها و لا نفسـها لا تكون فيها الريبـة بوجه؛ لأنّ حصول الريبـة ينشأ من اختلاف حالها مع حال أقرانها، و أمّا مع الاتحاد فى عـدم الحيض فلا تتحقق الريبـة بوجه و يؤيّـد أيضاً إضافة كلمة «لا»، أنّه مع عدم الإضافة لا دليل على كون الفاعل فى «لم تحض» هو شـخص المرأة، بل الظاهر رجوع الضمير فيه إلى المثل، و اختلاف الجملتين حينئذٍ فى أنّه لا تحيض المثل و لم يتحقّق له الحيض إلى الحال، مع أنّ ظاهر السؤال الرجوع إلى شـخص المرأة لا المثل كما لا يخفى، فينقدح صـحّة احتمال كون كلمة «لا» زائدة.

(١) التهذيب: ٨/ ۶٨ ح ٢٢٧، الوسائل: ٢٢/ ١٨٩، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۴ ح ١٨.

(٢) ملاذ الأخيار: ١٣/ ١٣٩.

(٣) الوافى: ٢٣/ ١١۶٨ و ١١٧۵.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ٢٣٨

و صحيحة الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: عدّة المرأة التى لا تحيض و المستحاضة التى لا تطهر ثلاثة أشهر، الحديث «١». و فى هـذه الروايـة لم يرد عنوان المثـل، و من ناحيـة اخرى ورد قوله: «لا تحيض» بصورة المضارع المنفى، و من ناحيـة ثالثـة لم تقع فى جواب سؤال، بل وردت ابتداء بصورة بيان ضابطة كلّيّة و قاعدة عامة، و من الواضح أنّ المقام من المصاديق الواضـحة، ثمّ إنّ فى ذيل الرواية قال: و سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ: إِنِ ارْتَبْتُمْ ما الريبة؟ فقال: ما زاد على شـهر فهو ريبة فلتعتد ثلاثة أشـهر و تترك الحيض، و ما كان فى الشـهر لم يزد فى الحيض على ثلاث حيض فعدّتها ثلاث حيض. أقول: و هذا الذيل دليل على قول السيّد قدس سره، حيث يقول: بأنّ معنى «إِنِ ارْتَبْتُمْ» إن جهلتم، مع أنّ معناه هى الريبـة الحاصـلة بما زاد على شـهر كما فى الرواية. ثالثتها: الروايات الواردة فى حكمة ثبوت العدّة، مثل: ١- رواية محمد بن سـليمان، عن أبى جعفر الثانى عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك كيف صارت عدّة المطلّقـة ثلاث حيض أو ثلاثـة أشـهر، و صارت عـدّة المتوفّى عنها زوجها أربعـة أشـهر و عشـراً؟ فقال: أمّا عـدّة المطلّقـة ثلاثـة قروء فلاستبراء الرحم من الولـد، و أمّا عدّة المتوفّى عنها زوجها فإنّ اللّه تعالى شـرط للنساء شـرطاً، و شـرط عليهنّ شـرطاً، فلم يحابهنّ فيما شرط لهنّ، و لم يجر فيمـا اشترط عليهنّ، أمّـا مـا شـرط لهنّ فى الإيلاء أربعـة أشـهر، إذ يقول اللّه عزّ و جلّ: لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ «٢» فلم يجوّز لأحد أكثر من أربعة أشهر فى الإيلاء،

(١) الكافى: ۶/ ١٠٠ ح ٨، التهذيب: ٨/ ١١٨ ح ۴٠٧، الاستبصار: ٣/ ٣٣٢ ح ١١٨٣، الوسائل: ٢٢/ ١٨۶، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب

۴ ح ۷.

(۲) سورة البقرة: ۲/ ۲۲۶.

لعلمه تبارک اسـمه أنّه غایة صبر المرأة عن الرّجل، و أمّا ما شرط علیهنّ فإنّه أمرها أن تعتدّ إذا مات زوجها أربعة أشهر و عشراً، فأخذ منها له عند موته ما أخذ لها منه فی حیاته عند الإیلاء، قال اللّه عزّ و جلّ: یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً «۱» و لم یذکر العشرة الأیـام فی العـدّة إلّـا مع الأربعـة أشـهر، و علم أنّ غایـة المرأة الأربعـة أشـهر فی ترک الجماع، فمن ثَمَّ أوجبه علیها و لها «۲». و السند مجهول و إن کان المتن ربما یؤیّـد الصدور من الإمام علیه السـلام. و لقائل أن یقول: بأنّ جعل الحکمة فی ثبوت العدّة اسـتبراء الرحم من الولد، مع أنّه فی مثل المقام ممّا إذا أخرجت المرأة رحمها لا شبهة لثبوت الحمل، فالعدّة غیر ثابتة. کما أنّه لسائل أن یسأل عن أنّه مع کون السائـل إنّمـا سأل عن أنّه کیف صارت عـدّة المطلّقـة ثلاث حیض أو ثلاثـة أشـهر إلـخ؟ کیف أجاب الإمام علیه السـلام عن خصوص ما إذا کانت عدّة المطلّقة ثلاثة قروء؟ و الظاهر أنّ النکتة عبارة عن أنّ نظر السائل إنما هو السؤال عن الفرق بین عدّة الطلاق و بین عِدّة الموت، و اقتصـر الإمام علیه السلام فی الجواب علی الفرد الغالب من المطلّقات، و هی المرأة التی یستقیم حیضها و لو کان فی مثل هذه النساء، اللّاتی تکون عدتهنّ ثلاثة قروء، و أنّ الحکمة فی الثبوت اسـتبراء الرحم من الولد، فهل هذا دلیل علی أنّ الحکمة مطلقاً تکون کـذلک؟ فهل یمکن أن یسـتفاد منه حکم الیائسـة المصـطلحة و الصـغیرة مع الدخول بها، أو أنّ الظاهر اختصاص الحکم بمن کانت عدّتها ثلاثة قروء؟

(۱) سورة البقرة: ۲/ ۲۳۴.

(۲) الکافی: ۶/ ۱۱۳ ح ۱، تفسیر العیاشی: ۱/ ۱۲۲ ح ۳۸۹ باختلاف، الوسائل: ۲۲/ ۲۳۵- ۲۳۶، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۳۰ ح ۲.

إن قلت: اقتصـار الإمـام علیه السـلام فی الجواب علی ذکر هـذه الطائفـة إنّمـا هو بعنوان أنّهـا أحـد موردی السؤال، و إلّا فالجواب عام شامل لکلا الموردین. قلت: أوّلًا: هـذا خلاف الظاهر جـدّاً. و ثانیاً: أنّ هنا روایـة تـدل علی أنّ الفرق بین عـدّة ثلاثـة أشـهر و بین عدّة الموت أمر آخر، و هی: روایة عبد اللّه بن سـنان قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السـلام: لأیّ علّة صارت عدّة المطلّقة ثلاثة أشـهر و عدّة المتوفّی عنها زوجها أربعة أشـهر و عشراً؟ قال: لأنّ حرقة المُطلّقة تسکن فی ثلاثة أشهر، و حرقة المتوفّی عنها زوجها لا تسکن إلّا بعد أربعة أشهر و عشراً «۱». ۲- و روایة زرارة- و فی طریقها موسـی بن بکر- قال: سألت أبا جعفر علیه السـلام عن امرأة نعی إلیها زوجها فاعتـدّت، فتزوّجت، فجاء زوجها الأوّل، ففارقها، و فارقها الآخر، کم تعتـدّ للناس؟ قال: بثلاثـة قروء، و إنّما یسـتبرأ رحمها بثلاثـة قروء تحلّها للناس کلّهم. قال زرارة: و ذلک أنّ أناساً قالوا: تعتـدّ عدّتین من کلّ واحدة عدّة، فأبی ذلک أبو جعفر علیه السـلام، و قال: تعتدّ ثلاثة قروء، فتحلّ للرّجال «۲». و من الواضح اختصاص قوله: «و إنّما یستبرأ رحمها بثلاثة قروء» بمن یکون لها الحیض، کقوله تعالی: وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ «۳» فلا یستفاد منها حکم من کانت عدّتها ثلاثة أشهر أصلًا، کما لا یخفی.

(۱) علل الشرائع: ۵۰۸ ح ۲، الوسائل: ۲۲/ ۲۳۷، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۳۰ ح ۳.

(۲) الکافی: ۶/ ۱۵۰ ح ۱، الوسائل: ۲۲/ ۲۵۴، کتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۳۸ ح ۱.

(۳) سورة البقرة: ۲/ ۲۲۸.

۳- و صحيحة أبى عبيدة قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن خصىّ تزوّج امرأة، و فرض لها صداقاً، و هى تعلم أنّه خصىّ، فقال: جائز، فقيل: فإنّه مكث معها ما شاء اللّه، ثمّ طلّقها، هل عليها عدّة؟ قال: نعم أ ليس قد لذّ منها، و لذّت منه؟ الحديث «۱». إن قلت: إنّ كون الرجل خصيّاً يلازم عدم إمكان الدخول، و قد مرّ أنّه لا عدّة على من لم يدخل بها. قلت: نمنع استلزام كون الرجل خصيّاً؛ لعدم الدخول مطلقاً، خصوصاً الدخول بالمقدار اللّازم، و هو الذى يعبّر عنه بالتقاء الختانين، و يوجب الغسل و العدّة، بل الظاهر كونه مانعاً عن تحقّق الدخول الموجب للحمل. فقد انقدح أنّ هذه الروايات لا تكون فى مقابلة الآية فقط، بل هى مؤيّدة للآية الشريفة.

تكميل

نحن أثبتنا العدّة لمثل من أخرجت رحمها و لا تحيض، مع كونها فى سنّ من تحيض من طريق الأولويّة؛ نظراً إلى أنّ اليائسة المرتابة مع ثبوت الحيض لها إذا كانت لها عدّة ثلاثة أشهر، فالمقام مع كونها فى سن من تحيض قطعاً بطريق أولى. و نحن نقول: إن لم يوجد فى الروايات ما ينافى ظاهر الآية الشريفة فبها، و إن فرض وجود طائفة منها، بل طوائف على خلاف الآية الشريفة، فطبعاً تكون مخالفة للأولوية المستفادة منها، فبأىّ نحو يعامل معها بل بمنع الأولوية غير القابلة للمنع، أو بمنع أصل دلالة الآية على حكم الأصل، و هى غير قابلة للخدشة، فاللّازم المعاملة معها بنحو لا ينافى الآية الشريفة.

---

(۱) الكافى: ۶/ ۱۵۱ ح ۱، الوسائل: ۲۲/ ۲۵۵، كتاب الطلاق، أبواب العدد ب ۳۹ ح ۱.

ثلاث رسائل (للفاضل)، ص: ۲۴۲

مسألة ۲: يتحقّق الدخول بإيلاج تمام الحشفة قبلًا أو دبراً و إن لم ينزل

، بل و إن كان مقطوع الانثيين (۱).

نعم، هنا بحث موضوعى و هو أنّ إخراج الرحم مع عدم ثبوت الاضطرار الشرعى إليه هل هو جائز أم لا؟ لكنّ الكلام فى ثبوت الجواز و عدمه أمر، و فى ثبوت العدّة عليها فى صورة الطلاق مع الإخراج و عدمه أمر آخر، إلى هنا تمّت الرسالة بحمد للّه ربّ العالمين*.

---

(۱)* أقول: الذى يحصل من الأدلة وجوب العدة على العقيمة، و ذلك لصحيحة محمّد بن مسلم فى الّتى لا تطمع فى الولد- أى العقيمة- قلنا بدلالة الآية عليه أم لا، كان العقم لمرض أو لإخراج الرحم. و لا تعارضها سائر الروايات، لأنّ ما دلّت على عدم العدّة لليائسة عامّ و هى خاصّ، و ما دلّت على أنّ جعل العدّة لحفظ الأنساب و عدم اختلاط المياه ليست بصدد بيان العلّة المنحصرة، بل بصدد بيان الحكمة، و الحكم لا تدور مدار الحكمة، و ما دلّت على كون الاعتداد بالأشهر مختصّ بمن لا تحيض و مثلها تحيض، كان مفهومها بقرينة سائر الأدلة «مثلها سنّا تحيض» لا مع حفظ جميع الخصوصيات.

مضافا إلى أنّها أوفق بالاحتياط و أقرب إلى حفظ الأنساب الذى هو مورد توجّه الأديان، كما لا يخفى.

فما ذكره شيخنا الأستاذ متين جدّا و إن خالفنا فى كيفيّة الاستدلال، و الأمر لا ينحصر بإخراج الرحم بل يشمل جميع أنحاء إعقام المرأة و إفساد نطفة الرجل بالأجهزة الحديثة و الأدوية العصريّة. و مع شكّ فى ذلك كلّه كان المرجع عموم «إذا أدخله وجب الغسل و المهر و العدّة» و ذيل صحيحة أبى عبيدة الواردة فى ثبوت العدّة للخصىّ الدالّة على أنّ الموضوع بحسب الواقع هى الالتذاذ بالدخول. (راجع باب ۵۴ من أبواب المهور و باب ۳۹ من أبواب العدد).

«الكريمى القمّى»

لنکرانی، محمد فاضل موحدی، ثلاث رسائل (للفاضل)، در یک جلد، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۲۵ ه ق

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنـادِرُ البِحـار – فی تلخیص بحـار الأنـوار، للعلاّمـة فیض الاسـلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبـارِ الرِّضـا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللّهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد

جَمکرانَ و...

ط) إقامهٔ المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسهٔ "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسهٔ

ی) إقامهٔ دورات تعلیمیّهٔ عمومیّهٔ و دورات تربیهٔ المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلهٔ السَّنَهٔ

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع "مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/"بنایهٔ "القائمیّهٔ "

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّهٔ الشمسیّهٔ (=۱۴۲۷ الهجریهٔ القمریّهٔ)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّهٔ الوطنیّهٔ: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّهٔ و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظهٔ هامّهٔ:

المیزانیّهٔ الحالیّهٔ لهـذا المرکز، شـَعبیّـهٔ، تبرّعیّهٔ، غیر حکومیّهٔ، و غیر ربحیّهٔ، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّهٔ و العلمیّهٔ الحالیّهٔ و مشاریع التوسعهٔ الثّقافیّهٔ؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّهٔ) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحهٔ بقیّهٔ الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.


مركز القائمية اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩